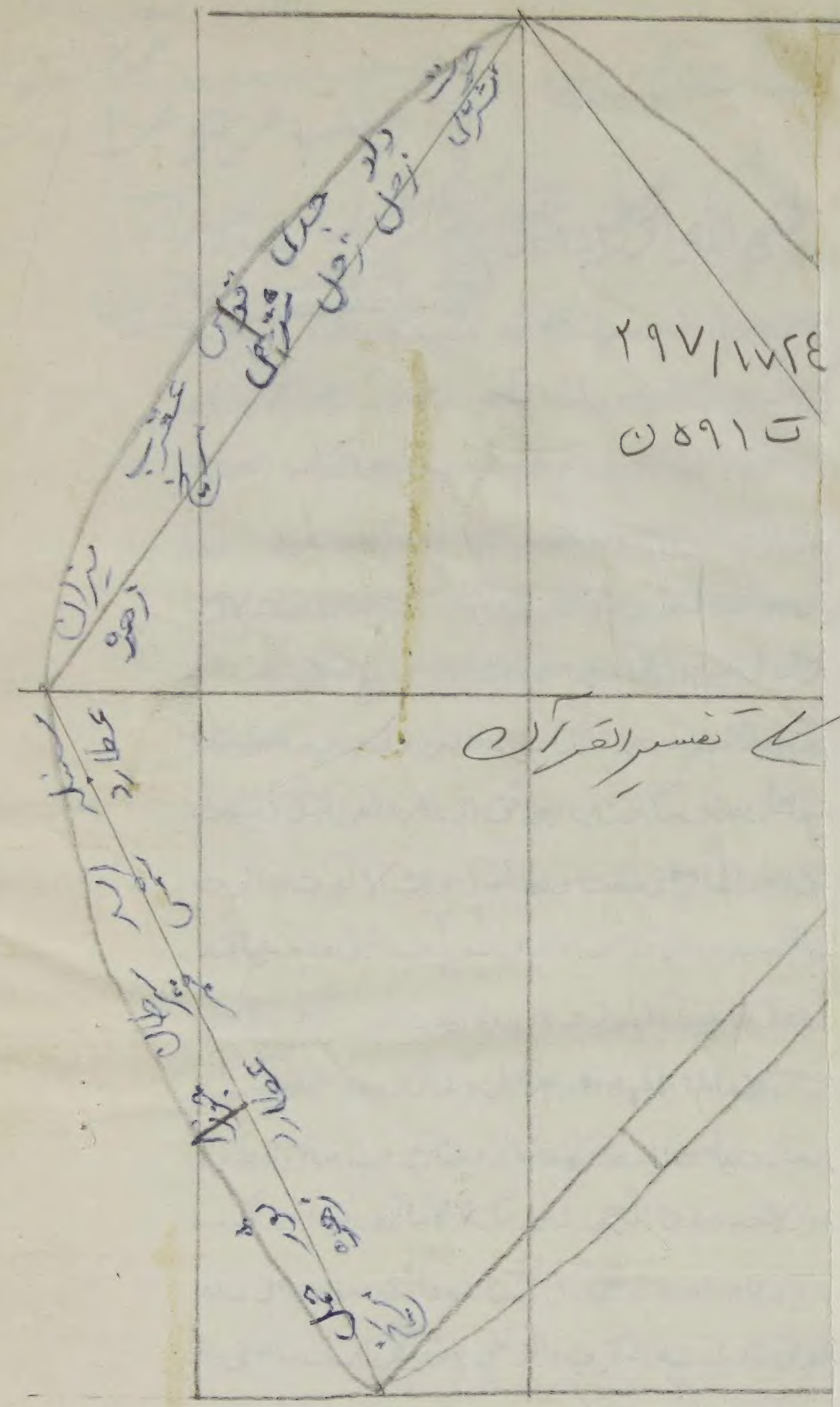
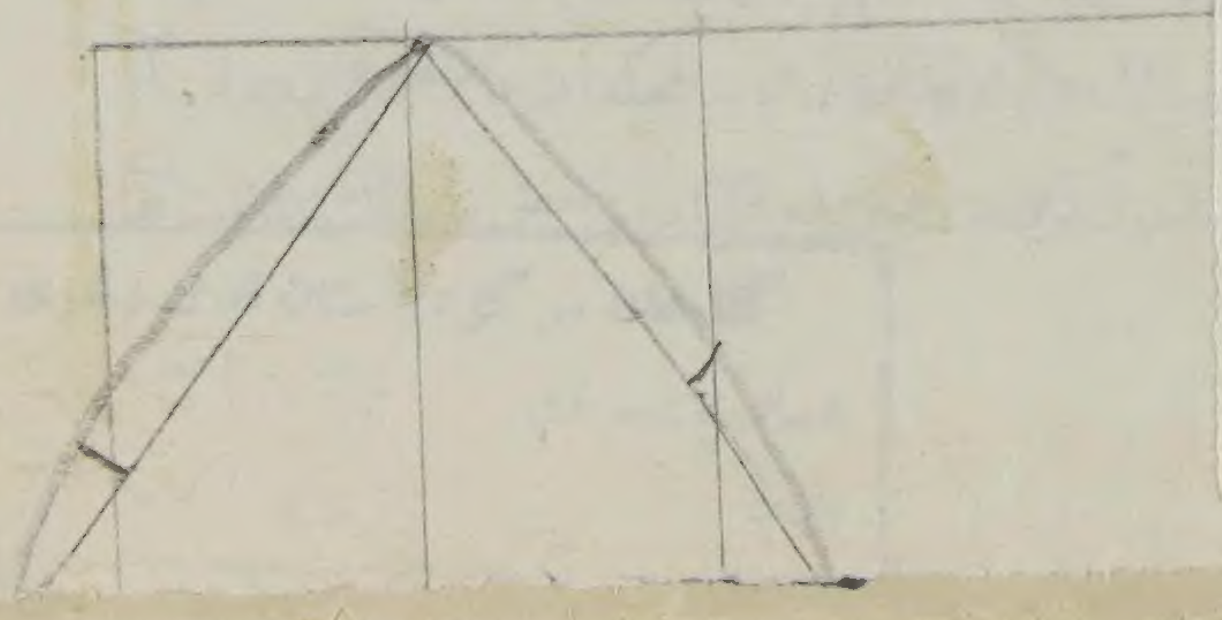


۲۹۷/۱۷۲۴
ت۵۹۱ن

ک تفسیر القرآن

۸۲۶۲۱



۲۹۷/۱۷۲۶
ت۵۹۱ن
۱۳۵۴

بیلچ شد

معاونت هماهنگی - اداره مخطوطات
(شناسنامه چاپ سنگی)

نام کتاب: تفسیر القرآن
مؤلف: تقوی نصیرآبادی، علینقی، ۱۳۲۳-۶ ق
مترجم/ شارح/ مصحح:
موضوع: تفاسیر شیعه زبان: عربی
سال چاپ: ۱۳۵۴ ق محل چاپ: لکهنو
کاتب: — تاریخ کتابت:
طول: ۲۰.۵ عرض: ۱۶ شماره صفحه: ۱۲۸
شماره عمومی: ۲۵۴۱۲ کتابخانه/ بخش:
وقفی/ خریداری: راهدار، زین الدین جعفر تاریخ:
مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐
ملاحظات: ناقص الآخر

[illegible] الاسلام [illegible] الله المسلمين [illegible]

وانا المؤلف اضعف عباد الله القوى
علی نقی النقوی
۳ رجب ۱۳[illegible]
في المشهد المقدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

(تفسیر القرآن)

وقف مرحوم استاد زین الدین جعفرزاده به کتابخانه آستان قدس رضوی

ص ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على رسول الله واوصيائه حجج الله وبعد فان الكتاب الكريم افضل ما يصرف فى خدمته السنون والاعوام ويبذل له الجهود والاعمار وان من اهم ما يهم المسلم فى امر دينه الوقوف على معانيه وفهم اسراره ومطاويه اذ هو الكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وفيه تبيان لكل شيئ وهدى وموعظة للمتقين ولذالك قد مضت الادوار وسلت الازمن من حين طلوع الفجر الاسلامى الى اليوم وفى كل حين من ذلك ترى المسلمين متفانين بكل جهودهم والقوى فى دراسة هذا السفر المبين والكتاب العظيم باذلين فيه الحول والطول وما لديهم من النفوس والنفائس غير مكترثين لعوائق الدهر والعراقيل فى البحث والتفكير ومداولة الاقلام والمحابر حتى بلغت مولفاتهم فى ذلك الالوف او الوف الالوف ولكنه بعد هذا كله جديد يطرى غض الاهاب لم يأته البلى ولم يخلقه كثرة الترديد والتردد فى نواحيه ولم يزده زيادة البحث عن اسراره ومطاويه الا تسجيل العجز من الناس عن الاحاطة بما فيه فهو بحر عميق وكنز لا ينفد تاخذ منه القرائح والعقول على قدر ما لديها من السعة والاحاطة وهناك بعد ما لا يحيط به احد ولا ياتى عليه حصر لاحد وبهذه الوجهة ليس كثرة ما الّف فيه من الكتب سداً لمن يروم التصنيف فيه اذا اراد بذلك الجهد فى اكتناه حقائقه ومعانيه على قدر ما لديه من المواد والقوى ناويا منه التقرب والزلفى وان لكل انسان ما سعى وان سعيه سوف يرى ولكل امرء من دهره ما نوى -

ونظرا الى هذا المعنى كان وقوفى فى هذا المجال باذلا جهدى وهو جهد المقل فى الطواف حول هذا البيت الحرام متبعا اقوم المناهج فى فقه آيات القرآن من الركون على ظواهر الالفاظ فيما يظهر بالتدبر والاتقان من آياته المحكمات والرجوع الى اولياء الامر الراسخين فى العلم الذين عندهم علم الكتاب فى بعض ما هناك من المتشابهات

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره ثبت موقت ۲۱۸۳۴
تاریخ (ی) ۷

متحريا فيه نقد الاخبار بالتحليل العلمى المشفوع بالدراية والاعتبار غير متبع ما لا حجة فيه من الاقوال من امثال عطا ومجاهد وعكرمة والضحاك فانهم رجال ونحن رجال ولقد وسمت ما رسمت من ذلك باسم (الفرقان فى تفسير القرآن) والله المسئول فى الاعانة والتوفيق فانه المولى وهو ولى من استعان -

القرآن

هو الوحى المنزل من عند الله سبحانه على نبيه الصادق الامين محمد المصطفى خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم على وجه الاعجاز وبهذا صارت الميزة بينه وبين الحديث القدسى الذى هو ايضا خطاب الله النازل على رسوله بتوسط الملك الامين ولكنه لم يؤته على وجه الاعجاز المصدق لدعوى رسالته وانما هى اما خطابات للنبى صلى الله عليه وآله على وفق الاوضاع والاحوال الخاصة او خطابات للعباد بواسطته كقوله سبحانه عبدى اطعنى حتى اجعلك مثلى وكقوله لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى اكون سمعه الخ وكقوله لا اله الا الله حصنى فمن دخل حصنى امن من عذابى الى غير ذلك مما جاءت به الاخبار وفرق آخر بينهما ان القرآن هو المنزل على النبى صلى الله عليه وآله وسلم بمعناه ولفظه جميعًا فلا يجوز فيه النقل بالمعنى لا للنبى ولا لغيره واما الحديث القدسى فانما الثابت فيه اسناده الى الله سبحانه هو المعنى دون اللفظ وانما يعبر عنه النبى بلفظه وعبارته ولكل احد ان ينقله بما شاء من الالفاظ ما لم يتغير جوهر المعنى والحقيقة وهذه الاحاديث لم يحصل لها من اهتمام المسلمين وعنايتهم ما يبلغ بها الى حد التواتر مثلما حصل للقرآن الكريم وانما سبيلها سبيل الاحاديث المروية عن النبى ص والحجج من اوصيائه عليهم السلام يكون فيها الصحيح والحسن والموثق والضعيف مما يكون حجة او ليس بحجة وقد جمع الكثير منها علامة المحدثين الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى فى كتابه الجواهر السنية فى الاحاديث القدسية وبالمعنى الذى ذكرناه يطلق اسم القرآن على الجزء والكل والقليل والكثير حتى على الآية وبعض الآية بل وكلمة منها اذا علم كون كتابتها بقصد انه فى القرآن على حد سواء وربما يتراءى فى النظر

ان لفظ القرآن كما هو للمعنى المبهم السارى فى الاجزاء على ما تقدم كذلك هو موضوع بوضع آخر للمجموع الكتاب المنزل بطريق ذلك الوحى على النبى ص نجوما فى مدة حيوته على وجه الاعجاز وهو الذى اريد بقوله سبحانه آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم فهو اسم خاص لهذا الكتاب المبين الكريم - الذى لا ريب فيه الذى نزل به الروح الامين على قلبه ليكون من المنذرين كما ان التورية والانجيل والزبور كانت اسماء الكتب المنزلة من قبل على موسى وعيسى وداود ولكنها لم تكن اوتيت لهم على وجه الاعجاز وانما معجزاتهم كانت امورا وراء تلك الكتب وهذا الكتاب هو قد جعل معجزة للنبى الكريم وآية لصدقه بين يدى العالمين -

ما هو المعجز؟

المعجز ما يؤتاه النبى من لدن ربه تصديقا لدعواه مما يعجز عن الاتيان بمثله غيره من افراد البشر الذين اقيمت الحجة عليهم به سواء كان من قبيل الفعل كابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى وخلق الطير للمسيح بن مريم وضرب العصا على الحجر وتفجيرا اثنتى عشرة عينا وجعل العصا حية تسعى للكليم او من قبيل القول كهذا القرآن الكريم والكتاب العظيم الذى هو معجزة لسيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم او من قبيل الصفة ككثير مما اوتى نبينا صلى الله عليه وآله من انتفاء الظل وطيب النكهة وشذى الجسد ولطافة البدن حتى يرى ما وراء ظهره كما يرى ما بين عينيه وغير ذلك او من قبيل الامور الخارجية التى لها استناد اليه كالقمل والضفادع والدم ونحوها التى جعلت من الآيات لصدق موسى فهذا كله داخل فى جملة المعجزات التى تكون حججا الهية وبراهين ساطعة لصدق دعوى النبوة او الرسالة وظهر من ذلك مكان القصور فى تعبير من عرف المعجزة بانها الواقعة من الفعل البشرى التى يعجز عن الاتيان بمثلها ابناء جنسه حتى ممن ساواه فى جميع جهاته البشرية وكمالاته الكسبية" (١) من عدة وجوه -

(١) الدين والاسلام ج ٢ ص ٢٣

وجه لزوم المعجزة

الانسان بحسب ما جبل عليه من حب التعالى والسيادة على غيره من ابناء نوعه وجلب المقادة منهم لنفسه لا يزال يود التظاهر بكل ما فيه تعزيز لجاهه وتوطيد لسلطنته والطمع والجشع يدفعانه الى لدعاوى الباطلة والانتحالات الفارغة ومن البديهي الذى لا ريب فيه ان النبوة من الله والرسالة لمن الامور التى تاخذ باعناق الخلق الى الاطاعة والاتباع مهما ايقنوا بها وخضعوا لها وان نفوذ النبى فيمن نبؤ من به ويتبعه لاعظم بكثير من نفوذ السلطان فى رعاياه ولذلك فالنفوس المشرأبة الى الظهور المشربة حرصا وجشعا تتبادر الى ادعاء هذه الرتبة الرفيعة فى اهون وقت يتمكنون منه ليحصلوا بذلك على خضوع السذج من الناس والبسطاء العامة من الخلق فينالوا الحظوة مما يريدون من اهوائهم والاغراض وقد اوسع لهم هذا الباب على مصراعيه ان الرتب الدنيوية والمنازل الرفيعة منها كالسلطنة والامارة تحتاج الى اسباب مادية والات واسباب ظاهرة فلا يتيسر لاى انسان ادعاؤها بمحض القول باللسان واما النبوة فحيث كانت من الامور المعنوية التى تبتنى على نواميس روحانية من غير حاجة الى رمح اوسيف اوجند وقوة فمن السهل يتراءى لكل احد ادعاؤها باللسان كذبا وزورا وتدجلا وشيطنة -

كما يشهد به العيان من كثرة ظهور المتنبئين الكذبة فى كل حين من الزمان على ما يشهد به كتب العهدين والقران وتاريخ كل امة من امم الدنيا جمعاء -

اذن فلو كان عند الصادق فى دعواه وهو النبى الحق دعواه بالرسالة فقط وقوله بانه مرسل من عند ربه فحسب فماذا يكون الفارق بينه وبين المتنبئ الكاذب وعلى اى اصل يكلف الناس بان يومنوا ويحفوا حول هذا ويخضعوا له ويتبرأوا من ذلك ويكفروا به -

من اللازم بحكم العقل ان يكون لمدعى النبوة الصادق وهو مرسل من عند ربه فى الحقيقة اية وبرهان يدل على صدقه خاصة ويقصر عن الاتيان بمثله سواه وهى المعجزة الفارقة

بين الحق والباطل وبين الصدق والكذب -

وجه دلالة المعجز

ان الله سبحانه حكيم فى خلقه لطيف بعباده يتم الحجة عليهم ولا يذر لهم حجة على نفسه فاذا ادعى مدع انه مبعوث بالرسالة ومصطفى من لدنه تعالى بالنبوة وقال ان اية ذلك هو هذا المعجز الذى لا يستطيع احد ان يأتى بمثله او يعارضه فاتى بما بهر العقول وادهش الالباب من شأن بديع وامر عجيب فجعل هذه الاية والبينة دليلا على صدق دعواه بالرسالة فلا شك انه اسند الى الله سبحانه امرا من نفسه وهو دعوى الرسالة واتى على ذلك بدليل هو الاية والبينة ثم دعا الناس الى المعارضة فعجز الكل دونه فيكون هذا دليلا على صدق دعواه وانه من الله اذ لو لم يكن من الله لكان الواجب على الله سبحانه بقضية حكمته ان يدحض حجته ويسلب قدرته بنفى قواه او اقامة من يعارضه فيبطل دعواه فاذا لم يفعل ذلك كان دليلا على صدق دعوته وتبليغ رسالته -

وهذا البرهان كما ترى متقوم بامور الاول دعوى النبوة او الرسالة او شيئ من المناصب الالهية فانه لو لم يكن ذلك لم تكن عهدة على الله سبحانه تعود اليه ولا حجة تتم عليه حتى يجب له ان يعارضه ويراغمه الثانى ان ياتى بعجب عجاب وامر يدهش الالباب يخرق نظام العادة ويجرى على غير السنن الجارى من الطبيعة الثالث ان لا يوجد هناك من يعارض ويزاحم بابطال دعوته والاتيان بمثل معجزته وامر اخر هو ان لا يكون هناك ما يكفى حجة الله على بطلان دعواه فلو كان كاخبار نبى سابق معلوم النبوة بكذب من يدعى بعده او ظهور فسق هذا المدعى وتبين حاله من نقص ذاته بحيث لا يستحق النبوة بمقتضى نصوص ربه القطعية فيكون ذلك بنفسه دليلا على بطلان مدعاه وان ما ياتى به من الخوارق وان بلغت الالوف ليست من الله فلا يلزم على الله سبحانه ابداء معارض حين ظهوره فاذا تمت هذه الاركان كان معجزة حقة مسجلة صدق المدعى بالرسالة ولا ريب ان السحر وكذا ما يظهر من الاشخاص فى الزمان بعد الزمان من ملكات راقية تظهر اثارا عجيبة فهى مما لا تجتمع فيها هذه الاركان

البتة اذ لا يكون معها دعوى نبوة او رسالة واذا وجدت فلا يكون ذلك الامر مما لا مثيل له فى العادة وان كان فيوجد من يبطله ويعارضه باقامة الحجة وقطع المعذرة فالسحر ان كان بحقيقته الظاهرية مشابه الشكل والصورة لحقيقة المعجزة ولكن بينهما فرقا بحسب الروح والجوهر وحقيقة الامر وهو عدم لزوم حجة على الله سبحانه بعدم النقض فى السحر ولزومها فى المعجزة لاقتران الثانية بدعوى الرسالة بخلاف الاول وان اقترن السحر بها او اتى به فى قبال دعوى النبى الصادق اتيح من الله سبحانه من يعارضه كما وقع فى قصة سحرة فرعون حينما نبذوا حبالهم وعصيهم يخيل من سحرهم انها تسعى فالقى موسى عصاه فاذا هى تلقف ما يافكون فابطل سبحانه ما فعل السحرة وبقيت كلمة الله وهى مع كلمة موسى هى العليا فالقى السحرة سجدا فقالوا امنا وهكذا فعل الله سبحانه بالدعاوى الباطلة والحجج الفاسدة ولله الحجة البالغة.

ذكر معجزات الانبياء فى القرآن

وقد جاء فى القرآن ذكر كثير من المعجزات للانبياء فى مواضعه الشتى على نمطه البديع فى سرح القضايا معبرا عنها بالايات تارة والبينات اخرى وقد جاء بتماثيلها فى قالب الالفاظ بحيث لا يشك شاك فى انها هى امور خوارق للعادة خارجة عن مجرى سنن الطبيعة ظهرت على ايدى الانبياء آيات لصدقهم وحججا بينة لتصديقهم وبرهانا على دعواهم منها قوله تعالى (والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم اية فذروها تاكل فى ارض الله ولا تمسوها بسوء فياخذكم عذاب اليم) وقوله تعالى (ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا الى فرعون وملائه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين وقال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فارسل معى بنى اسرائيل قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين فالقى عصاه فاذا هى ثعبان مبين ونزع يده فاذا هى بيضاء للناظرين) فعبر بالاية والبينة عن عصا موسى ويده البيضاء كما انه كان قد عبر بهما فى الاية الاولى عن ناقة صالح ثم حكى سبحانه قول السحرة حين عاتبهم

فرعون على الخضوع لموسى (وما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا لما جاءتنا ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين) وقال حكاية عن قوم فرعون (وقالوا مهما تاتنا به من اية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ايات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين) وصدر الاية دليل على ان الاية امر خارج عن العادة يستحق اطلاق اسم السحر عند المنكرين لحقيقته وفى اخر الاية قد جعل الطوفان واخواته ايات مفصلات لظهورها على غير مجرى الطبيعة وقال (ثم بعثنا من بعده رسلا الى قومهم فجاءوهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل) الى ان قال (ثم بعثنا من بعدهم موسى وهرون الى فرعون وملائه باياتنا فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا ان هذا لسحر مبين قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اسحر هذا ولا يفلح الساحرون. قال فرعون ائتونى بكل ساحر عليم فلما جاء السحرة قال لهم موسى القوا ما انتم ملقون فلما القوا قال موسى ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ان الله لا يصلح عمل المفسدين ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون) وقد تضمنت هذه الايات فلسفة الاعجاز والميزة بينه وبين السحر باوضح بيان واتم تفصيل على نحو ما قررناه فى برهان العقل حيث يظهر منها ان ما ادلى موسى واتى به تجاه فرعون امر من نحو السحر فى كونه خارقا للعادة ولذا قالوا (ان هذا لسحر مبين) ولذا دعا فرعون السحرة طلبا للمقاومة والمعارضة فقال (ائتونى بكل ساحر عليم) ولكن النبى موسى قد اتى بقوله (اسحر هذا ولا يفلح الساحرون) مجليا حقيقة الاعجاز والفرق بينه وبين السحر بانه لو كان هذا سحرا لم ينفك عن البطلان ولم يفلح صاحبه ولم ينجح لقيام الحق سبحانه عليه بالمعارضة وان لم يقع ذلك ولم يتحقق ابطال له ولا خزى لصاحبه دل على انه من الله سبحانه وقد زاد ذلك بيانا فى الاية التالية لما رأى ما القاه السحرة قال (ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ان الله لا يصلح عمل المفسدين) فنص بذلك على ان اية السحر هو ابطال الله سبحانه له لانه من عمل المفسدين والله لا يصلح عمل المفسدين (ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون) هذه اية الاعجاز بمعنى ان ما كان حقا ثابتا من الله فالله يحقه اى يثبته ويديمه لا يبطله ولا ينفيه وقد ظهر من هذه الايات ان الخوارق اتت على ايدى الانبياء للدلالة على صدقهم فى الدعوة وحججا لهم على الخصوم

ولذا قد سمّى الله سبحانه بعضها بالبرهان في قوله (اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من
غير سوء واضمم اليك جناحك من الرهب فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه)
فمن العجيب بعد ذلك انكار بعض الناس مجيئ الانبياء بالمعجزات ودلالتها على صدقهم زاعماً انه
ليس في القرآن اتيان الانبياء بالمعجزات ولا هناك من لفظ المعجزة ولاحدها عين ولا اثر وقد
صدق في انكار ورود لفظ المعجزة في القرآن فانه اصطلاح من متكلمي الاسلام ليس له ورود
في الكتاب العزيز ولا السنة النبوية ولكن هذا الخطب هيّن بالنظر الى ان الحقائق تتبع المعاني لا
الالفاظ فدع المتكلمين حيث يسمّون المعجزة بهذا الاسم نظراً الى المفهوم اللغوي حيث ان
تلك الخوارق تعجز الناس عن الاتيان بمثلها ولكن المهم هو ان هذا الامر الذي يسمّونه بالمعجزة
هل له اصل في الكتاب العزيز ولو باسم آخر وقد دللنا بما لا مزيد عليه على ثبوته في القرآن الكريم
وصراحة نصه جل قائله في اتيان الانبياء بامثال منه معبّراً عنها بالآيات والبيّنات فلا
وزن بعد ذلك للانكار وقد ثبت بهذا ان اصطلاح القرآن في التعبير عن المعجزات انما هو
بلفظ الآيات والبيّنات فاحفظ هذا ولا تغفل .

صراحة القرآن في اتيان خاتم الانبياء بالمعجزات

وقد دلّ القرآن بصريح اقواله على ان النبي خاتم النبيين قد جاء بآيات كالآيات
وبيّنات كالبيّنات التي اتى بها من قبله من الانبياء بكيفيات منها قوله (فقد جاءكم بيّنة من
ربكم وهدى ورحمة فمن اظلم ممن كذّب بآيات الله وصدف عنها) وقوله سبحانه (فلمّا
جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً فانظر
كيف كان عاقبة المفسدين) وقوله (واذا تتلى عليهم آياتنا بيّنات قال الذين كفروا للحق
لما جاءهم هذا سحر مبين) وقوله (واذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم
مصدقاً لما بين يديّ من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه احمد فلمّا جاءهم بالبيّنات
قالوا هذا سحر مبين) وقوله (وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البيّنة) وقوله
(انه فكّر وقدّر فقتل كيف قدّر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر)

ان تكرار القول منهم بان هذا من السحر دليل على انهم كانوا يرون ما يرون خارجاً
عن نواميس الطبيعة خارقاً لنظام العادة وهو معنى المعجزة كما لا يخفى فمن الصلف بعد
ذلك انكار بعض المؤلفين من المبشرين النصارى ثبوت معجزات للنبي في القرآن .

نعم ليس من اللازم بعد تمام الحجة اتيان النبي بكل ما يقترح عليه من المعجزات
فان ظهور المعجزة انما يكون بارادة الله سبحانه عند اقتضاء الحكمة لاتمام الحجة
واما بعد ان تمت الحجة وانقطعت المعذرة فلا موجب على الله سبحانه لاجابة
كل اقتراح والنبي لا ياتي بالمعجزات من تلقاء نفسه البشرية حتى يلحّ عليه الناس
ويلزموه بذلك لمجرد اشتهاء طبعهم لمشاهدة العجائب من غير ان يكون هناك
ارتياد للحقيقة وتشوّف لطلب المعرفة ولذا يصح للانبياء ان يعتذروا احياناً لدى
الاقتراحات المتنوعة بمثل قوله (سبحان الله هل كنت الا بشراً رسولاً) وقوله
(ما يكون لي ان ابدّله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى اليّ اني اخاف ان عصيت
ربي عذاب يوم عظيم . لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادراكم به) وقد نصّ
القرآن على ان ردّ الاقتراحات انما يكون لكفاية ما سبق ظهوره من الآيات لقطع
المعاذير قال (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تأتينا آية كذلك قال الذين
من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بيّنا الآيات لقوم يوقنون) فلا حاجة
بعد ذلك الى المزيد منها وقال (واذا لم تأتهم بآية) خاصة مما يقترحون
من الآيات (قالوا لولا اجتبيتها قل انما اتبع ما يوحى اليّ من ربي هذا بصائر من ربكم)
آيات مبصرة منه (وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) فاين دلالة شيء من القرآن
على انتفاء المعجزة للنبي بالمرة ؟

القرآن امّ البيّنات

لو لم يكن للنبي من المعجزات غير القرآن هذا الكتاب المبين لكفى وجوده
لتسجيل الحجة وقطع المعذرة وافحام المعاندين وتبكيت المرجفين واستيصال

الشبهات واجتياح شأفة الشكوك والاوهام فلقد اتى بليغ البيان واضح البرهان بيّن الفرقان منيع الجانب عزيز الحوزة عن مثال شاهد فيقوم تجاهه ولقد اتى بمرعد قوله في تحدّيه وجعل عجز الناس عن الاتيان بمثله دليلا لصدقه بما فيه فقال (ام يقولون تقوّله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) وهتف باولياء العقول حتى قرع صماخ افئدتهم برفيع الصوت (افلا يتدبّرون القرآن ام على قلوب اقفالها) وتنازل لهم عن التحدي بكلّه الى دعوة المعارضة لبعضه بقوله (ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فالّم يستجيبوا لكم فاعلموا انّما انزل بعلم الله وان لا اله الّا هو فهل انتم مسلمون) ولمّا ساد السكوت ونطق هادئ جوّ المعارضين بالاقرار دونه والاعتراف بالعجز والقصور، قام مقاربا لهم الشقة بتقليل المسافة طالبا منهم الاتيان بمثل اقصر سورة منه لا تزيد على ثلث او اربع آيات فقال (وان كنتم في ريب ممّا نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين) هتف بهم هذا الهتاف المريع ولا ناطق منهم بعده ولا مجيب فنادى بصوته الرعدي الّذي تقشعر منه القلوب قبل الجلود وتشقّ من هول وقعه الجلود (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فتمّ الامر وبرح الخفاء وهدأت شقاشق الزور وسكت الملأ المعارض هامد الروح هادئ الجسد لا حول ولا طول ولا صوت ولا نوت.

عجز العرب عن المعارضة
من اكبر البراهين

لقد نشأ النبي الكريم بين ظهرانيهم يتيم الابوين لم يختلف الى علم ولا درس ادب وليس له عهد بنظم ولا كتابة فهو امّي لديهم بكلّ معنى الكلمة ولم يعط قوة

لنظم الشعر الّذي كان يؤتاه الكثير منهم فتحصل له المكانة لديهم من جهة الفصاحة والبلاغة في حين انهم امراء الكلام وسلاطين الشعر والبيان عقدوا مناطقهم فيه بالثريا وحطّوا رحال مطيهم على الجوزاء وبلغوا فيه ما لم تبلغه الامم اجمع من قبلهم ومن بعد فكانوا ابناء بجدة هذا الامر وصيارفته وامراء هذا الصقع وجهابذته وفي نفوسهم بعد ذلك نخوة تضرب بها الامثال وحمية تقاس بها الاشباه فاذا قام لديهم من يندّدهم بالعجز ويدعوهم الى المعارضة جاشت مراجل نفوسهم بالدّماء وانتفخت اوداجهم من الغيظ فقاموا لا يصادفون رحما الّا ادمروه ولا سدّا الّا صدموه حتى يبلغوا التشفي ويتمّوا المعارضة.

قام فيهم ربيب حجر ابي طالب وهو وليد ربعهم وناشئ شعبهم يدعوهم الى كلمة التوحيد ونفي الآلهة التي شابت على عبادتها نواصيهم وتقوّست عليها ظهورهم ودرج عليها غابرهم وماضيهم فكان ذلك انكالا لافئدتهم واشق عليهم من وقع السيوف ووخز الاسنّة فقاموا يؤذونه بكلّ اذى حتى قال (ما اوذي نبي قط كما اوذيت) وتذرّعوا بكلّ الوسائل لعقد لسانه وكمّ فيه من الترويع والتهديد والتوسّل بعمّه ابي طالب (رض) والمنابذة والمقاطعة والضحك والسخرية ثم اصبحوا يتربّصون به الدوائر ليخمدوا ضوءه ويطفئوا نوره ويمحوا رسمه ويعفوا اثره فحشدوا الجموع لقتله واحاطوا به في داره حتى كلأه الله سبحانه ورعاه وستره عن اعينهم وغطاه فخرج من بينهم الى المدينة المشرفة تاركا لهم الارض والديار وجوار بيت الله الحرام فازدادوا بذلك حنقا الى حنق وتألّبوا عليه يغزونه في داره ومحلّ قراره مرّة بعد اولى وكرّة بعد اخرى

فيهزمهم الله بنصره ولقد كانوا في كل مرة يخسرون النفوس والاموال ومعاقد آمالهم من الابطال ورؤوس الشعب الجماجم من الرؤساء والاشراف كمثل ابي جهل القرشي وعتبة بن ربيعة والوليد وشيبة قتلوا جميعا في بدر الكبرى فاظلمت في اعين القوم الاقطار ورجعوا منهزمين شرّ هزيمة الى اهلهم والديار ثم جدّدوا النيّة واكّدوا

العزائم وألوا الاليات واوثقوا المواثيق انهم لا يقربون من النساء ولا يعرفون
الراحة والهناء ما لم يبلغوا الثار ممن قتل في البدر من الكفار وقد بلغ من اهتمامهم
بالحقد واعتزامهم في القصد انهم اخذوا معهم العائلات من نسائهم والبنات
في الخروج الى الحرب هذه المرة حتى يصبحن لهم كالاغلال يمنعنهم من الفرار ويلجئنهم
الى الثبات في الحرب والقرار فكان منهن ضجيعة ابي سفيان هند بنت عتبة التي كانت
تثير العزائم بمثل قولها نحن بنات طارق نمشي على النمارق ان تقبلوا نعانق او
تدبروا نفارق فراق غير وامق فحمي الوطيس واشتد الحرب في آخر الامر وكانت
الدائرة على قريش وخسروا هنالك كبش المناطحة طلحة بن ابي طلحة وسواه من ابطال
بني عبد الدار وغيرهم ومنذ هذا اليوم قد يأس قريش من الانتصار على محمد (ص)
بقواهم الانفرادية فاخذوا بآخر ما لديهم من الحيلة وهو الاتصال بغيرهم من
بطون العرب واتخاذهم في ضواحي مكة المشرفة وكذا ببني قينقاع وبني نظير
وقريظة من يهود ضواحي يثرب فاصبحوا ألبا واحدا على حرب النبي ص فكانت غزوة الاحزاب
وخسروا هنالك واحدهم الذي هو كالالف (عمرو بن عبد ود) فنكصوا على ادبارهم
نادمين يائسين من نيل الظفر والحصول على الامنية وقد سقطت هممهم وخارت
عزائمهم بعد ذلك حيث طاش آخر سهم من الكنانة ولم يغن فتيلا ذلك الاجتماع
والتحزب فلبثوا في مكة المشرفة متقلبين على حسكة السعدان من ارتقاء امر النبي
وارتفاع صوته وصيته والضغن كامن في النفوس كمثل نار الغضا يصلون منه
السعير ويصعدون فيه الزفير حتى انه لما اراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم
الدخول في مكة طوافا بالبيت الحرام ابت نفوس القوم ان يروه باعينهم يدخل
البيت الذي اخرجوه منه فقاموا دونه يصدونه حتى كان ما كان من رجوع النبي ص
من غير حج ولا طواف بصلح عقده معهم في الحديبية وهم لم يقروا على ما اصطلحوا
من الصلح ونكثوا العهد فجهز عليهم النبي ص بحزبه ودنا في مكة المشرفة في عرمرم
جيشه حتى سادهم الهلع والروع وقال قائلهم (قد امر امر ابن ابي كبشة) فدخل ص

في مكة بقهر وعنوة واسلم من كان لما يسلم يومئذ بالكره والخشية لا بالطوع
والرغبة فطأطأت اعناق طالما ارتفعت ورغمت آناف طالما شمخت وذل
صناديد القوم واغبرت وجوه الوجوه فشروا العز بالذل ونالوا بخس الحظ واصبحوا
يسلمون او يستسلمون من غير معارض ولا مناقض.

هذا وقاسوا هذه الصعاب وعانوا تلك الشدائد والقرآن فيما بين ايديهم
من فجر الامر واول طلوع بكرته يعاطيهم النصفة ويخفف عليهم المؤنة بطلبه
منهم المقاومة الادبية والاتيان بمثله بل اقصر سورة منه ويدعوهم الى القيام
دونه في ميدان الفصاحة وهم ابناء بجدتها وآباء عذرتها فلو كانوا يستطيعون
ذلك لصففوا مكان الصفوف السطور وابرزوا مقام السيوف الحروف واوقعوا محل الكلوم
الكلم وانشأوا بالارتجالات الاراجيز وحشدوا الجموع وعقدوا النوادي للتظاهر والتوازر
والتكاتف والتعاضد لاجل ان ياتوا بسورة من مثله فيهدأ صياح الاسلام ويخفت صوته
ويضئل امره ويكبو زناده ويطيش سهمه وينبو حده من غير خوض في لجج مهج
ولا دوائر نوائر ولا فورات ثورات فلما قصر جهدهم وونى جدهم عن القيام في هذا
المجال، مطأطئي الرؤوس منكسي الرايات فخارين الحروب للضرب والقعقعة والمعمعة
مع ما تجر اليه من الويلات وسوء التبعات دل ذلك على عجزهم وقصور جهدهم
وقصر باعهم وضيق ذراعهم عن المقاومة والمعارضة واذا كانوا قاصرين عاجزين
وهم هم في بسطة اللسان وسلطة البيان فغيرهم اقصر هنالك واعجز.

مع انه قد مضى على ذلك زهاء الف واربعمائة سنة والقرآن قائم على
صفوف المكابرين بصارخه الرفيع وصوته الهائل يرن صداه في اجواء العالم
وليعم دويه اقطار الدنيا وهم في هذه المدة كلها ذوو عدة وعدد يخوضون الغمار
والغمرات وينفقون القناطير المقنطرة من الذهب والفضة. كل ذلك للدعوة
والتبشير على ضد القرآن ونشر تعاليم غير تعاليمه ومع ذلك فهو باق على
متعته لم يستطع احد ولن يستطيع على ان ياتي بشيء من مثله (كتاب عزيز لا ياتيه

الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد)

ميزة القرآن من بين المعجزات

مانت نبوات الانبياء اذ كانت مبنية على معجزات قاصرة الوجود منقطعة البقاء صائرة الى الفناء بانقضاء اوقاتها فهي وان كانت للشاهدين حال ظهورها بارزة في مظهر العيان ولكنها بالنسبة الى الآتين من الاجيال رهينة النقل والسماع واصلة بطريق روايات تتسرع فيها الشكوك وتتداخلها الاحتمالات ويزيدها بعدا عن اليقين اختلاف الرواة واضطراب الروايات ـ

ولذلك لا سبيل اليوم لليهود الى اثبات نبوة موسى على من لا يرى الاذعان به ولا النصارى الى اثبات نبوة المسيح على اليهود ومن يحذو حذوهم في الانكار له وهكذا الكل امة بالنسبة الى انبيائها على من ينكر صدق نبواتهم فان ما ينقل عنهم من المعجزات والدلائل على صدقهم مهما تكن عليه من التواتر في ابناء نحلتهم ولكنها بالنسبة الى غيرهم ليست الا جملة اساطير يسرع اليها احتمال الاختراع باقتضاء الاغراض تارة وبغلبة الاوهام اخرى ـ

ولكن هذه كرامة نبوة نبينا محمد (ص) انها ثابتة الحيوة الى اليوم باقية على نضارتها الاولى من غير التباس ولا اندراس وهذا انما هو بفضل القرآن هذه المعجزة الدائمة الباقية التي ليس لها فناء ولا انقضاء فهو كما قال شيخنا البلاغي طاب ثراه في (آلاء الرحمن) باد في كل آن ومكان لكل من يطلب الحجة على النبوة والرسالة ويريد النظر في حقيقة معجزها الشاهد لصدقها . ماثل لكل من يريد النظر في الحقائق ولا تحتاج معرفة حقيقته ووجه اعجازه الى اساطير النقل ومماراة قال اوقيل فلا يحتمل امره انه دبرت دعواه بليل ولا يستراب من امره باحتمال التمويه بل ينادي هو بنفسه في كل زمان ومكان (هذا جناى وخياره فيه) وكله خيار فائق متفوق الخ وكان من فضل القرآن ان ثبت لدى المسلمين نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء الذين سماهم في محكم ذكره فقامت الحجة على صدق نبواتهم لدى المسلمين ولولا اخبار القرآن بذلك لبقيت في بودقة الشك والالتباس من غير ان يكون عليها برهان او ينزل عليها من الله سلطان .

كرامة المسلمين بالقرآن

ان الامم فقيرة باجمعها اذ ليس لديها كتاب كمثل القرآن ولكن المسلمين بكتابهم هذا القرآن العظيم ظافرون بكنز ثمين ليس له نفاد الى الابد .

فلتذهب الحكومات ولتذهب مواد الغنى من الاموال وليصبح المسلمون صافري الاكف عن كل ما هناك من الاملاك والممالك ولكنهم مهما بقوا متحفظين على هذا الكتاب المبين فلهم الفخر والكرامة ولهم الوقار والعظمة تخفق على رؤسهم راية الحق والحقيقة وترفرف معهم الوية العز والرفعة .

فالقرآن هو كل ما لدى المسلمين وهو الزعيم لهم بالسمو وعلو الكلمة اذا احاطوا به حق الاحاطة وقاموا بنشر تعاليمه وبثها في الكافة مع العمل بها في انفسهم سرا وعلانية .

وجهة الاعجاز في القرآن

لقد اختلفت الانظار في وجهة الاعجاز من القرآن الكريم فذهبت الآراء الى كل مذهب وكان من ابعدها عن الحقيقة قول من زعم انه بالصرفة وهو سلب القوى عن الاتيان بمثله فانه تقول بان القرآن في حد ذاته ليس امرا وراء الكلام العادي وليس فيه جوهر من الحسن يفوق حد الطاقة البشرية ولكن الله سبحانه يقهر من اراد معارضته بصرفه وايجاد الموانع له وهذا وان لم يضر بحقيقة الاعجاز لو كان الواقع كذلك ولكنه امر خلاف الواقع على ما يشهد به الوجدان وصحيح الذوق وصناعة الفن والخبرة التامة بمراتب الكلام ودرجاتها

في الحسن والابداع فانا اذا نظرنا الى الكتاب المبين واياته القيمة نرى جلال الاعجاز وروعة الابداع يدهشنا ويحير لبنا من غير ان تحدث انفسنا بشيئ من المعارضة ونرى ايات الفضل وشارات البراعة وسمات الحسن وشيات البلاغة متجلية في اياته وجمله بل كلماته وفصوله باجلى مظاهرها بحيث لا نشك عند النظر اليها وحده وعند الموازنة بينها وبين اى كلام في العالم انه فوق ذلك كله واى كلام كان سواه فهو دونه . اى عاقل ممن له معرفة باللغة العربية يسمع قوله سبحانه (وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى وغيض الماء وقضى الامر واستوت على الجودى وقيل بعدا للقوم الظالمين) ولا يستفزه من مقامه جلال اللفظ ونباهة المعنى ؟ واى بصير له المام بالعربية يقف على قوله عز شانه (يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ما قدروا الله حق قدره ان الله لقوى عزيز) ولا يملكه الاعجاب بكل معنى الكلمة ؟ واى حساس ذى وجدان يرى قوله جل من قائل (ان زلزلة الساعة شيئ عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) ولا ترتعد فرايصه من روعة البيان ؟ واى ممارس للصناعة يقع على قوله جل وعز (انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما يأكل الناس والانعام حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت وظن اهلها انهم قادرون عليها اتاها امرنا ليلا او نهارا فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالامس كذلك نفصل الايات لقوم يتفكرون) ولا يمتلئ بهرا من بديع الشان ؟ واى منصف ذى لب يشاهد قوله تعالى شانه (مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون على شيئ مما كسبوا ذلك هو الضلال البعيد) وقوله جل شانه (والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن

ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب او كظلمات في بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) ولا يعنو له بخضوع واستكانة ؟ الى غير ذلك من نيراته الواضحة واياته المشرقة في اى باب طرقه واى طريق ولجه من الوعد والوعيد والترغيب والترهيب والبشارة والانذار والوصف والتشبيه والحكم والامثال حتى القصص والاحتجاج وبيان الاحكام مما يصعب رعاية التانق فيه لاى بليغ يعاطيه وهو في كل ذلك متنادى الاقدام متشابه الاطراف باهر بعلو الشان وبراعة البيان فانظر على الاقل الى قوله سبحانه في الاحكام (يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله ان الله سريع الحساب) وقوله (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر) الى قوله (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين) والى قوله سبحانه في القصص (كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب من بعدهم وهمت كل امة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب) وقوله سبحانه (وقال فرعون يا ايها الملأ ما علمت لكم من اله غيرى فاوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى اطلع الى اله موسى وانى لاظنه من الكاذبين واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق وظنوا انهم الينا لا يرجعون فاخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين) والى قوله سبحانه في الاحتجاج (من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم) وقوله (ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد لا اله الا هو سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات وما في الارض) وقوله (ام خلقوا من غير شيئ ام هم الخالقون) الى قوله (ام عندهم خزائن ربك ام هم المصيطرون) نعم انظر الى كل ذلك والى الالاف من امثال ذلك تجد سطوع الكلام وبسطة البيان . تجد تصرفا في المشاعر تاثيرا في الكيان . تجد هزة الارواح وفرة الارتياح

٤١٨٢٤ ل س

تجد ما يقصر عنه الوصف ويعيى فيه اللسان فهل يقال بعد كل ذلك ان القرآن انما صار معجزاً لصرف القوى عن معارضته؟ لا والف لا - انما هو معجز بنفسه فى نفسه وهو فوق الطاقة البشرية بمزاياه واوصافه .

وقريب من ذلك القول فى الوهن قول من يقول ان القرآن ليس معجزاً من جهة البلاغة ولا براعة اللفظ او المعنى وانما هو معجز من حيث كونه قانوناً كافلاً لصلاح النظام وجامعاً لما تحتاج اليه الامة من التعاليم والاحكام وان له نفوذاً فى الكافة وتأثيراً اخضع له الانام وذلت به الجبابرة العظام . هذا ما اتخذه بعض ادعياء الدين من المبتدعين واتباع الدجاجلة المتنبئين حجة لهم على عدم اختصاص القرآن بجهة الاعجاز بل كل من اتى بقانون عام لاصلاح النظام له نفوذ وتأثير تام كان نبياً كنبى الاسلام واتى كتاباً كالقرآن وهذا رجم بالباطل ورمى للقول على عواهنه وليت شعرى متى اجتمع العقلاء على المواد الصالحة للنوع والموافقة للمجمع البشرى حتى يكون القانون الجامع لها هو الالهى المعجز اليس من السهل للانسان ان يلفق احكاماً يخترعها او يقتبس بعضها من تعاليم الحكماء ودروس الانبياء ثم يعرضها على الملأ مدعياً انها من الله سبحانه ولا شك ان موادها تكون موافقة لجملة من العقلاء فى جملة من الجهات فيجب عليهم ان يخضعوا له بالايمان ويدينوا بانه من الله الديان مع ان هذه الجهة من الاعجاز على تقدير صحتها انما تقوم بمجموع القرآن فانه القانون الجامع لحاجيات الانسان مع ان القرآن كما تحدى بكله فقد تحدى بابعاضه كعشر سور مثله ايضاً فى قوله تعالى فليأتوا بعشر سور مثله مفتريات بل وسورة منه كما فى قوله فاتوا بسورة من مثله وهذا لا يتم الا مع كون جهة الاعجاز شيئاً قائماً بالكل والابعاض على حد سواء مع ان من الابعاض ما لا يتضمن حكماً ولا تشريعاً وانما هو من القصص والامثال وما يجرى مجرى ذلك وكله داخل فى آيات التحدى من غير استثناء فوجب ان يكون امر الاعجاز شيئاً وراء جهة الحكمة واتقان الاحكام مع ان هذه الجهة انما تمت بعد نزول معظم الاحكام وذلك فى اواخر حيوة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى المدينة المشرفة والتحدى بالقرآن قد اخذ فى النداء والصراخ منذ اول نزول القرآن

فى مكة المشرفة فلم يبق المجال للقول بان جهة الاعجاز امر يرجع الى ناموس النظام وحكمة الاحكام . نعم ان من قصور النظر قصر الاعجاز فى جهة الفصاحة والبلاغة من القرآن فانها وان كانت وحدها تكفى لتمام الحجة بناء على ما تقرر من سنة الله فى تنوع المعجزات من انها تكون من نوع ما غلب على طباع اهل عصرها من انواع الصناعات كالسحر فى زمن موسى والطب فى زمن عيسى عليهما السلام فاوتيا المعجزة من نوع ما غلب على اهل عصرهما من العصا التى تنقلب حية تسعى وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى وسر ذلك ان الانسان اذا كان له الشأو الواسع واليد الباسطة فى شيء من الفنون فهو يعرف مقدار الحذق فيه ويميز بين ما كان منه داخلاً فى الطوق البشرى وما ليس كذلك فتتم عليه الحجة بما ورد عليه من ذلك القبيل خارجاً من الطاقة البشرية واما ان كان جاهلاً بذلك الفن غريباً فيه قاصراً عن الاحاطة بمزاياه ومساويه فهو يرى كل حد منه خارجاً عن طوقه لا لاجل مزية فيه بل لاجل جهله فلا تقوم عليه الحجة به مهما بلغ من ارتفاع حده وسمو رتبته وعلى هذا فحيث كان الغالب على الشعب العربى فى حين ظهور القرآن الكريم هى الفصاحة والبلاغة حتى بلغوا فيهما مرتبة التهالك والتفانى وكانوا يعرفون حدودها وغاياتها وانحاءها وانواعها واصولها وفروعها وقواعدها وسطوحها كان لهم فى ذلك القدح المعلى والنصيب الاوفر فكان فى وسعهم التمييز بين الداخل منها فى الطوق البشرى والخارج منه فاذا حكموا مع ذلك بانه امر خارج عن العادة عاص على النواميس الطبيعية فقال قائل منهم (ان هذا الا سحر يؤثر) وقالوا باجمعهم (هذا سحر مبين) دل على انه شيء فوق كلام المخلوق وانه من الله سبحانه اذ لو كان سحراً لقضى عليه فى ادلة قبرة بايجاد معارض على تقدم السبهان عليه ولذا قال سبحانه معارضاً لهم (افسحر هذا ام انتم لا تبصرون) وبهذا اتم الحجة عليهم وبتمامها عليهم تتم على من سواهم اذ ليس من سواهم الا دونهم فى ذلك الشأن فالبلاغة وجه للاعجاز كان فى التصديق والايمان بانه من الله جل وتقدس شأنه ولكن الحقيقة والواقع ان جهة الاعجاز ليست منحصرة فى الفصاحة والبلاغة بل التأمل فى القرآن الكريم يقضى بانه معجز من كل جهة لكل طبقة من طبقات الناس

وذلك انه كما ان الناس تختلف طبقاتهم فى العلو والانحطاط وبعد النظر وسمو الافكار وسذاجة الفكر وقشريته الانظار كذلك تختلف جهات الاعجاز المطوية فى القرآن فبعضها جلي وبعضها خفي وبعضها لفظي وبعضها معنوي وبذلك يتسنى لكل احد ان يطلب جهة الاعجاز من وجهة ما يراه نوعا من الكمال ففى زمن النزول وعهد الرسول كان الناس ظاهريين يرون الكمال كله مقصورا على الفصاحة والبلاغة وكان لهم فى ذلك ولع شديد ورغبة اكيدة فكان القرآن معجزا لهم من جهة فصاحته وبلاغته واما من بعدهم فالحكماء واصحاب الآراء الثاقبة يقوم القرآن حجة عليهم بما فيه من الحقائق الراهنة والمعارف السامية واصحاب المكتشفات والصناعات الطبيعية بما فيه من الاسرار والرموز الخفية والاكتشافات المهمة وعلى اهل العقول التشريعية بما هناك من قوانين واصول تشريعية وهكذا تأخذ الافهام منه (على قدر القرائح والفهوم) فهو حجة على الكل بكله والمساعد الاعظم والممد الاكبر لجهة الاعجاز فى كل ذلك هو فقدان الصادع به صلى الله عليه وآله وسلم بحسب ظاهر الحال لكل هذه العلوم والكمالات مع انا حينما نوازن بين كلام النبي الشخصي الذى كان يتكلم به من نفسه وبين هذا الكلام الذى اتى به عن ربه سبحانه نجد الفرق بينهما ظاهرا جليا كالفرق بين السموات والارض حتى انه يحصل اليقين بان هذا الكلام ناش من قواه البشرية بخلاف ذاك فانه من قبل ربه سبحانه وقد اشار الله سبحانه الى هذه النكتة من الاعجاز فى قوله (واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الي انى اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون) فجعل قصوره نفسه فى محاوراته العادية عن كلام مثل كلامه فى القرآن دليلا على ان القرآن كلام الله سبحانه والله يحق الحق بكلماته ولله الحجة البالغة .

وللقرآن بعد جهات من الاعجاز من وجهة التاريخ والاحتجاج والاستقامة والسلامة من الاختلاف والتناقض ووجهة الاخلاق وعلم الغيب بسط القول فيها بعض البسط شيخنا

البلاغي قدس الله روحه فى كتابه (آلاء الرحمن فى تفسير القرآن) فليرجع اليه ففيه غنى وكفاية .

كما ان له معجزات من حيث الاشارة الى كثير من الحقائق التى ادلى اليها التحقيق باهل هذا العصر بعد مضي ثلثة عشر قرنا واكثر منذ ظهور القرآن الكريم ذكر جملة منها الشيخ طنطاوى الجوهري فى كتابه (القرآن والعلوم العصرية) والشيخ عبد الحليم الازهري ايضا فى كتابه (القرآن والعلوم العصرية او معجزات القرن العشرين) وقبلهما العلامة الفيلسوف السيد هبة الدين الشهرستاني فى كتابه (الهيئة والاسلام) فانه وان لم يوافقه بكل معنى الكلمة فى جملة من المبادي والآراء لكنه فتح بابا للتحقيق وسنى منهاجا للعلم لمن بعده وفيه آيات للحق والحقيقة فيها تبصرة وذكرى لاولي الالباب .

ميزة القرآن من حيث السند

نحن اذا نظرنا الى الكتب المنسوبة الى الوحي عند الامم من اهل الاديان نرى ان تاريخ حياتها ومتن كتابها غاص بحوادث وامارات لا تدع للعاقل مجال تقربل ولا ظن بانها هي الوحي المنزل من الله سبحانه على نبيائه وان ما كان وحيا سماويا بقي منه شيئ ولو عشر معشاره وان ما يضعه اولياء تلك النحلة على الرؤس ويرفعونه نارا على علم مطابق لشيئ مما انزله الله سبحانه ولو بجزء من اجزائه فانظر على الاقل الى كتب العهدين العهد القديم الذى يتفق على تعظيمه اليهود والنصارى وهو عبارة عن التوراة وملحقاتها من صحف الانبياء والعهد الجديد الذى ينفرد بتقديسه النصارى وهو عبارة عن الاناجيل الاربعة مع ملحقاتها من رسائل الحواريين واتباع المسيح وكذا الكتب الوحيد المقدسة التى تقدسها امة الهنادك من اهل الهند من الوثنيين والاريين تجدها مشحونة من ذلك بشيئ كثير .

(اما التوراة) فمن اكبر الاسباب للثلمة والوهن فيها .

(١) تسارع ابنائها وحملتها وهم ابناء اسرائيل الى الشرك وعبادة الاوثان وارتدادهم

على بكرة ابيهم عن الملة الموسوية مراراً عديدة يبلغ عددها في زهاء قرنين او ازيد الى عشرات راجع على الاقل لعدد ال ١١ - ١٩ من الاصحاح الثاني من القضاة وال ٥ - ٨ من اصحاح الثالث وال ١٢ منه وال ١ - ٣ من اصحاحه الرابع والاول من الاصحاح السادس وال ٣٣ - ٣٤ من الاصحاح الثامن وال ٦ - ٨ من الاصحاح العاشر والاول من الاصحاح الثالث عشر وال ٣٤ - ٤٣ من المزمور ال ١٠٧ وال ٢٨ - ٣١ من الاصحاح الثاني عشر من الملوك الاول وال ١٩ من اصحاحه الثامن عشر وال ٩ - ٢٠ من الاصحاح السابع عشر من الملوك الثاني وال ٧ من الاصحاح الرابع والعشرين من اخبار الايام الثاني وال ١٧ - ١٨ منه وال ١٤ من اصحاحه الخامس والعشرين وال ٢ - ٤ من اصحاحه الثامن والعشرين وال ٧ من الاصحاح التاسع والعشرين وال ١٦ - ١٧ منه وال ٢ - ٩ من الاصحاح الثالث والثلثين وقد شرح كلها على التفصيل شيخنا البلاغي قدّه في كتابه (الهدى الى دين المصطفى) فماذا يظن بامّة تقلّبت في ديانتها هذه التقاليب وتوارت الارتداد بأجمعها تلك المرّات هل يصح الركون اليها بانّها ابقت توريتها نبيّها على ما كانت عليه او انّها اعتنت ببقائها وصيانتها عن التغيّر والضياع. كلا بل لعادتها تقتضي انها قد مسخت كتابها على طبق اهوائها كيف شاءت وشاءت لها الاغراض الفاسدة وعلى الاخص حين نرى جملة من مواضع الكتاب تنمّ عن النزعة الاشراكية كالتعبير عن الاله بكلمة (الوهيم) في كثير من مواضع التورية العبرية مع ان الميم في اللسان العربي علامة الجمع ومن اين يجيء التعدد في الاله ان لم يلعب به الوثنية والاشراك.

(ومنها) ان نسخة التورية الاصلية كان قد امر فيها موسى اللاويين حاملي تابوت عهد الرب بان توضع بجانب تابوت عهد الرّب في بيت المقدس (١) ولكن في التقاليب التي تعاورت تابوت عهد الرّب من بعد ذلك لا نرى اثراً من تلك النسخة ولا خبراً عنها فمن ذلك حين هجم الفلسطينيون على اسرائيل فانكسر اسرائيل امامهم حملوا تابوت عهد الرب من شيلوه وجاءوا به الى المعركة فاشتدّ الفلسطينيون وانكسر

(١) ٢٥ - ٢٦ من الاصحاح ٣١ من التثنية .

اسرائيل واخذ الفلسطينيون تابوت الله (١) وتوابه من حجر المعونة الى اشدود وادخلوه الى بيت داجون ثم نقلوه الى جتّ فوقع في المدينة اضطراب عظيم بما اصابهم من البواسير فارسلوا تابوت الله الى عقرون (٢) وكان تابوت الله في بلاد الفلسطينيين سبعة اشهر ثم ارسلوه الى مكانه على عجلة مربوطة ببقرتين فانزله اللاويون تابوت الرب في بيتشمس ثم جاء اهل قرية يعاريم واصعدوا تابوت الرب الى بيت ابيناداب في الاكمة (٣) فلا نجد في هذا كله حديثاً عن تلك النسخة ثم لمّا قام داود واصعد تابوت الله من بيت ابيناداب الى بيت عوبيد ادوم الجتي وبقي هناك ثلثة اشهر ثم اصعده الى مدينة داود (٤) لا نجد ذكراً لهذه النسخة ثم لمّا جمع سليمان شيوخ اسرائيل وكل رؤس الاسباط لاصعاد تابوت عهد الرّب من مدينة داود وهي صهيون وحمل الكهنة التابوت واصعدوه الى المقدس فادخلوا تابوت عهد الرّب الى مكانه في محراب البيت في قدس الاقداس فليس هناك من تلك النسخة عين ولا اثر ولا يمكن ان يقال انّها كانت في داخل التابوت اذ لم يكن في التابوت عندئذ الا لوحا الحجر اللّذان وضعهما موسى هناك في حوريب حين عاهد الرب بني اسرائيل عند خروجهم من ارض مصر (٥) ولو فرضنا ان النسخة كانت بجانب التابوت في محراب البيت فهل بقيت حين صعد شيشق ملك مصر الى اورشليم واخذ خزائن بيت الرب وخزائن بيت الملك واخذ كل شيء (٦) ولو بقيت فهل يكن بقائها حين هدم بنو عثليا بيت الله وصيروا كل اقداس بيت الرب للبعليم (٧) ولو بقيت فهل بقيت حين صعد يهواش ملك اسرائيل الى اورشليم وهدم سور اورشليم من باب افرايم الى باب الزاوية اربعمائة ذراع واخذ كل الذهب والفضّة وجميع الآنية الموجودة في بيت الرب وفي خزائن بيت الملك والرهائن ورجع الى السامرة (٨) وان بقيت فهل بقيت حين جمع احاز آنية بيت الله واغلق

(١) الاصحاح الرابع من صموئيل الاول (٢) الاصحاح الخامس من صموئيل الاول (٣) الاصحاح ٦ - ٧ من صموئيل الاول (٤) الاصحاح السادس من صموئيل الثاني (٥) الاصحاح الثامن من الملوك الاول (٦) ٢٥ - ٢٦ من الاصحاح ١٤ من الملوك الاول (٧) ٧ من الاصحاح ال ٢٤ من اخبار الايام الثاني (٨) ١٣ - ١٤ من الاصحاح ال ١٤ من الملوك الثاني .

ابواب بيت الرّب وعمل لنفسه مذابح فى كل زاوية فى اورشليم (١) وهل تركها القوم الّذين نجّسوا بيت الرّب وملأوها بالقذارات حتى كان تطهيرها فى ثمانية ايام (٢)

ان النظر الى هٰذه الحوادث لا يدع مجال الرّيب فى ضياع تلك النسخة من التورية حيث كانت فى جانب التابوت بقدس الاقداس ولا بدّ انها قد ذهبت ادراج الرياح فى هياج تلك الزوابع من الخطوب الحوادث .

(ومنها) انه لم يكن هناك نسخة ثانية من التورية غير التى ذكرناها اصابها من المحن وان تكن ففى غاية القلة حيث كان اهل الكتاب متحفظين على كتبهم من التكثّر والانتشار وعلى هٰذا انهما يفقد عنهم تلك النسخة الاصلية او يختلق مكانها كتاب آخر او يبدّل بغيره آيات فلم يكن ملجأ يلجأون اليه فى لعلم بهٰذه الحقيقة والاطلاع عليها .

وقد وقع التصريح فى الكتاب المقدس بانه قد جاء على اسرائيل ايام كثيرة كانوا فيها بلا الٰه الحق وبلا كاهن معلّم وبلا شريعة (٣) وقد جاء فيه انه لما ارسل يوشيا الملك شافان بن اصليا الكاتب الى بيت الرّب الى حلقيا الكاهن العظيم لحساب الفضة المدخلة الى بيت الرّب ولبعض المهمات من هٰذا القبيل قال حلقيا الكاهن لشافان الكاتب قد وجدت سفر الشريعة فى بيت الرّب وسلّم حلقيا السفر لشافان فقرأه وجاء شافان الكاتب الى الملك وقال قد اعطانى حلقيا الكاهن سفراً وقرأه شافان امام الملك فلما سمع الملك كلام سفر الشريعة مزّق ثيابه وامر حلقيا وشافان وجملة آخرين قائلاً اذهبوا اسالوا الرّب لاجلى ولاجل الشعب ولاجل كل يهوذا من جهة كلام هٰذا السفر الّذى وجد لانه عظيم هو غضب الرّب الّذى اشتعل علينا من اجل انّ آباءنا لم يسمعوا لكلام هٰذا السّفر ليعملوا حسب كل ما هو مكتوب علينا (٤) وارسل الملك فجمعوا اليه كل شيوخ يهوذا واورشليم وصعد الملك الى بيت الرّب وجميع رجال يهوذا وكل سكان اورشليم معه والكهنة والانبياء وكل الشعب من الصغير الى الكبير وقرأ فى اذانهم كل كلام سفر الشريعة الّذى وجد فى بيت الرّب ووقف الملك على المنبر

(١) ٢٤ من الاصحاح الـ ٢٨ من الايام الثانى (٢) ١٧ من الاصحاح الـ ٢٩ (٣) ٣ - الاصحاح ١٥ من الايام الثانى (٤) الاصحاح ٢٢ من الملوك الثانى .

وقطع عهداً امام الرّب للذهاب وراء الرّب ولحفظ وصاياه وشهاداته وفرائضه بكل القلب وكل النفس لاقامة كلام هٰذا العهد المكتوب فى هٰذا السّفر ووقف جميع الشعب عند العهد وامر الملك حلقيا الكاهن العظيم وكهنة الفرقة الثّانية وحرّاس الباب ان يخرجوا من هيكل الرّب جميع الآنية المصنوعة للاصنام واحرقها خارج اورشليم ولاشى كل ما كان هناك من آثار عبادة الاوثان (١)

فمن الواضح صريحاً من هٰذه القضية ان نسخة التورية كانت مفقودة من عند بنى اسرائيل ولم تكن فى ايديهم ولذلك قد اتخذها حلقيا حين زعم انه وجدها فى بيت الرّب الضّالة المنشودة ولذا حين سمعها الملك من شافان استغربها وتحيّر منها وسمع تعاليم لم تكن قرعت سمعه ولا كانت منه قط بحسبان وصريح فى هٰذا قوله انّ آباءنا لم يسمعوا الكلام هٰذا السّفر ليعملوا به» ولما سمعها عامة الخلق وقعوا فى هلع واضطراب وحال لم يعهد فيهم من قبل فعلم ان التّوراية لم يكن فيهم منها عين ولا اثر منذ زمان طويلة .

اذن فليدبّر كلّ ذى لبّ صحيح . انّه حين لم يكن عندهم نسخة من سفر الشريعة حتّى واحدة فما هو الضمين والكافل بان الكتاب الّذى ابرزه حلقيا وزعم انّه سفر الشّريعة كان هو ذلك السفر حقيقة ؟ افلا يمكن ان يكون ذلك تزويراً اريد به حمل الملك على الخطّة المستقيمة وقد نجح فى تاثيره .

ثمّ انهم لمّا تخلصوا من سبى بابل ورجعوا الى مدنهم اجتمعوا وقالوا لعزرا الكاتب ان يّاتى بسفر شريعة موسى التى امر بها الرّب اسرائيل فاتى عزرا الكاتب بالشريعة امام الجماعة من الرّجال والنساء وكل فاهم ما يسمع فى اليوم الاوّل من الشّهر السابع وقرأ فيها امام الساحة التى امام باب الماء من الصباح الى نصف النهار امام الرّجال والنساء والفاهمين وكانت آذان كل الشعب نحو سفر الشريعة - وان جميع الشعب بكوا حين سمعوا كلام الشريعة وفى اليوم الثانى اجتمع رؤس آباء جميع الشعب والكهنة واللاويون الى عزرا

(١) الاصحاح ٢٣ من الملوك الثانى .

الكاتب ليفهم كلام الشريعة فوجدوا مكتوبا فى الشريعة التى امر بها الرب عن يد موسى ان بنى اسرائيل يسكنون فى مظال فى العيد فى الشهر السابع. فخرج الشعب وعملوا لانفسهم مظال وعمل كل الجماعة الراجعين من السبى مظال وسكنوا فى المظال لانه لم يعمل بنو اسرائيل هكذا من ايام يشوع بن نون الى ذلك اليوم (١) وفى ذلك الزمان قرأ فى سفر موسى فى اذان الشعب ووجد مكتوبا فيه ان عمونيا وموابيا لا يدخل فى جماعة الله الى الابد ولما سمعوا الشريعة فرزوا كل اللفيف من اسرائيل (٢)

وهذا الكلام صريح فى ان نسخة التوراة كانت منحصرة عند عزرا ولم يكن منها اثر عند جماعة اليهود حتى الآباء والكهنة الذين هم حملة الكتاب وامناؤه والا لم يكن منهم الاجتماع والالتجاء باجمعهم الى عزرا ليسمعوا الكتاب منه وقد اطلعوا لما استمعوا اليه على جملة احكام لم يكن علم لهم بها قط.

واذا كانت نسخة التوراة على هذا الضغط والانحصار عند شخص واحد من جميع الامة فلا ريب ان بقاءها على حالتها الاصلية انما يدور مدار ذلك الشخص واهوائه ونزعاته ومهما شاءت له الاغراض وقضت بتحويل شيء منها او تبديل كلمة فلا نقد ولا ايراد ولا مؤاخذة ولا اعتراض اذ ليس لغيره العثور على شيء مما هناك.

افليس يمكن مثلا فى القضية المذكورة ان حكم افراز عمونيا وموابيا من اسرائيل الذى وجد جديدا فى التوراة ولم يعهد هناك من قبل كان من ولائد حقد بين عزرا وتلك الجماعة سبب اثبات هذا الحكم فى شريعة التوراة.

لاريب انه اذا كانت النسخة بضاعة واحد واثنين من الامة كلها من غير مراقبة هناك ولا معاهدة فليس يصح فيها دعوى التواتر ولا هناك حجر ولا حجز عن التغيير والتحريف.

(ومنها) انه قد جاء التصريح فى العهد المقدس فى عدة مواضع بوقوع التحريف

(١) الاصحاح الثامن من نحميا (٢) الاصحاح ال ١٣ من نحميا.

فى كتاب التوراة وانها لم تبق على حالها الاولى.

ففى كتاب ارميا فى العدد ال ٣٦ من الاصحاح ال ٢٣

"اما وحى الرب فلا تذكروه بعد لان كلمة كل انسان تكون وحيه اذ قد حرفتم كلام الاله الحى رب الجنود الهنا"

وفى العدد ال ٦ من الاصحاح ال ٦

"كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الرب معنا. حقا انه الى الكذب حولها قلم الكتبة الكاذب"

وفى اشعيا بالعدد ال ١٦ من الاصحاح ال ٢٩ "يا تحريفكم" من المؤسف جدا انه فى هذه النصوص لم يبين نوع التحريف الواقع فى التوراة فيتسرع الذهن الى كل نوع من التحريف مع ان الظاهر من نص (ارميا) الاول ان التحريف قد وقع على حد لم يبق معروفا لما هو الموجود من الكتاب وقد اصبح شيئا لا يذكر ويظهر من نصه الثانى ان التحريف قد سرى الى الاحكام ايضا فنهوا عن قولهم شريعة الرب معنا.

مع هذه الشئون وكلها شجون كيف يصح الركون الى شيء مما فى هذه التوراة حقا انه لا يمكن الحكم بان الموجود باسم التوراة او جزء منه هو ذلك الذى انزل على موسى من لدن ربه بل يتغلغل الشك فى كل اجزائه بانها من نتائج اختراع وولائد اختلاق.

مع انه قد جاء فى التوراة نفسها ما ينفى كونها بكل اجزاءها هو المنزل من الله على موسى بل الظاهر من صريحها انه مسطور بعد وفاة موسى بمدة طويلة حتى انه فى سفر التثنية ذكر وفاة موسى وما اصاب الاسرائيليين بعده وانه لم يظهر فى الاسرائيليين بعده الى زمان تصنيف الكتاب من يماثل موسى فى الجاه والفضيلة انظر الى خواتيم الاصحاح ال ٣٤ من السفر المذكور حيث يقول "فمات موسى عبد الرب فى ارض موآب حسب قول الرب ودفنه فى الجواء فى ارض موآب مقابل بيت فغور

ولم يعرف انسان قبره الى هذا اليوم . وكان موسىٰ ابن مائة وعشرين سنة حين مات ولم تكلّ عينه ولا ذهبت نضارته .

فبكى بنو اسرائيل موسىٰ فى عربات مواب ثلثين يوما فكملت ايام بكاء مناحة موسىٰ ويشوع بن نون كان قد امتلأ بروح حكمة اذ وضع موسىٰ عليه يديه فسمع له بنو اسرائيل وعملوا كما اوصى الرّبّ موسىٰ .

ولم يقم بعد نبىّ فى اسرائيل مثل موسىٰ الّذى عرفه الرّبّ وجها لوجه فى جميع الايات والعجائب الّتى ارسله الرّبّ ليعملها فى ارض مصر بفرعون وبجميع عبيده وكل ارضه ،،

ايمكن بعد هذا القول بانّ هذا كلام الله سبحانه المنزّل على نبيّه موسىٰ . البين من الظّاهر منه قطعيّا انّه كلام الف بعد وفاة موسىٰ بمدّة طويلة

الاناجيل ومكانها من الاعتبار

نحن اذا نظرنا الى الاناجيل نظرات بحث وانتقاد نجد هناك وجوها عديدة لا تدع لليقين بها موضع قدم .

(الاوّل) ان الانجيل الّذى كان منزّلا على عيسىٰ من لدن ربّه كان واحدا لا تعدّد فيه ولكنّ الّذى الّف باسم الانجيل قد بلغ عدده الى مائة او ازيد على ما صرّح به اورشين واذوب وشيرم وغيرهم من اكابر المسيحيين .

وفى القرن الخامس من بعد صعود المسيح اتفقت الكلمة على الاخذ بخمسة منها والغاء الباقية وهى خمسة وتسعون او ازيد واما الخمسة المختارة فهى الاربعة الموجودة المتداولة والخامس انجيل الصّبوة المنسوب الى بطرس يتضمّن احاديث طفوليّة المسيح على لسان والدته مريم العذراء وهو اليوم لا يعرفه الّا قليل من النّاس .

من المقطوع بالنّظر الى هذه الحالة انّه لم يكن عند المسيحيين كتاب منزّل من الله سبحانه على عيسىٰ . ذلك الانجيل الّذى حكى الله سبحانه فى القران عنه اتينا

اتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التّوراة .

ولذلك قد قام كلّ احد يسطر كتابا باسم الانجيل على ما يشاء وتشاء له الاغراض وقام بعدهم نصارى القرن الخامس يستأثرون منها الخمسة ويلغون البواقى . افلا يمكن ان يكون الصحيح منها (ان كان هناك صحيح) هو الواحد من تلك الخمسة والتسعين ولا يكون لهذه الخمسة حظّ من الحقيقة .

(الثّانى) انه فى حين رجع المسيح من تجربة الشيطان جاء الى الجليل يكرز ببشارة ملكوت الله ويقول قد كمل الزّمان واقترب ملكوت الله فتوبوا وامنوا بالانجيل[1] وهذا يدلّ على انه كان هناك فى ذلك الوقت شيئ يسمى بالانجيل ومن المعلوم انه لم يكن ذلك الشيئ واحدا من هذه الاناجيل ذ هذه ليست الا كتبا تاريخية تتضمّن احوال المسيح من حين ولادته الى حين وفاته وقد الّفت بعد المسيح بمدّة طويلة فالانجيل الّذى قد كان فى حين حيوة المسيح ويدعو الى الايمان به لا بدّ ان يكون شيئا وراء هذه كلّها .

(الثالث) انّ الدّيانة المسيحيّة قد نشأت فى الناصرة بين اناس يصيدون الاسماك وليس لهم فى العلم والادب حظ يذكر ومع ذلك فكانوا ما بين جماعة اليهود مضطهدين مستضعفين تصيبهم القوارع منهم والويلات ولذلك لم يتيسّر لهم الاهتمام بضبط قضايا المسيح وتعاليمه على حين وجوده فيما بينهم والمسيح نفسه ايضا لم يتمكن من جمع تعاليمه لاجل تلك الكوارث التى كانت تصيبه من ايدى اليهود حتى سبّبت موافاته من هذه الارض على قصر عمره وقلة ايامه واما اصحابه فهم على ما هم عليه من قلة العدد وضيق ذات اليد لم يتمكنوا حتّى من استنساخ تلك النسخة التى قد اوتيها عيسى باسم الانجيل وكان يدعو الى الايمان بها ولم يبق منها بايدى النّاس الا جمل حفظوها من مواضع شتّى اشتاتا متفرقة وبعد صعود المسيح قد

---

(1) العدد ١٥ من الاصحاح الاوّل من مرقس .

انتشبت فيهم نار الثورات فلم يمكن لهم الاهتمام بتشييد معالم الدين بضبط واتقان. وتلك البقية الباقية بحفظ الصحة ورأينا لم تسلم من اعتداء الزمان عليها بطوله وامتداده حتى جعلها عرضة التغيير والتبديل على ماهو مجرى سنن العادة والطبيعة اذا كان الحفاظ للشيئ اقل قليل .

فقام اناس ممن يجدون بعضا من ذلك كل يضم الى ما عنده كثيرا من قبل نفسه فيدبج انجيلا من الاناجيل وليس هناك حجة ولا برهان على صحة ما يدعيه غير دعوى ذلك من مدعيه .

(الرابع) ان احق هذه الاناجيل بالركون اليه هو انجيل متى لان متى كان من اصحاب المسيح بلا خلاف وقد ظهر انجيله هذا على ما يقولون بعد ثمان سنين من صعود المسيح قبل ظهور الاناجيل الاخر بمدة طويلة ولكن اذا راجعت امر هذا الانجيل من جهة التاريخ تجده مطبقا بظلمات لا يلمع فيها للتحقيق ضوء ولا سراج .

مما لاريب فيه ان انجيل متى كان اصله بالعبرانية وقد الفه لاجل جماعة من اليهود حديثي العهد بالنصرانية ولكن من المؤسف جدا ان هذه النسخة من الانجيل عني العبرانية لم تبق عند الامة المسيحية منذ قديم العهد من الزمان ومن بعد فقدانها قد ظهرت هذه الترجمة التي هي باليونانية وهي تعد اصلا للتراجم التي هي بالالسنة الاخرى ولكن لا نعلم شيئ من المترجم الى هذه الترجمة من هو؟ وما صفاته ؟ وهل كان مسيحيا ام يهوديا ام من امة اخرى ؟ وهل كان غرضه من هذه الترجمة نشر الديانة المسيحية او محوها ؟ وهل كان له السلطة في اللغتين العبرانية واليونانية كلتيهما حتى يعتمد على ترجمته ؟

اولا تقع الشبهة من انتشار هذه الترجمة بعد فقدان ذلك الاصل العبري بكل معنى الكلمة ان تضييع ذلك وبث هذه امر دبر بليل يريد به تضييع الحقائق وستر ما هنالك من الاسرار والآثار وكانت اضاعة الاصل لسدل الغطاء على ما في هذه الترجمة من التحويل والتغيير والغلط والشطط .

اليس من البساطة بعد ذلك ايمان النصارى بهذا الانجيل والاذعان بانه من متى الحواري للمسيح مع انه ليس من متى فيه كلمة ولا حرف والمترجم لم يعلم له اسم ولا رسم والله اعلم بان في الكتاب من مجعولات واضاليل لم يكن لمتى عنها علم ولا خبر ولا يكون للمسيح منها ارتياح ولا رضا .

انه لا يمكن ان الاصل العبري قد وقع بايدي بعض اليهود اعداء المسيح ابن مريم وهو لاجل التوصل الى غايته السيئة من تشويه الديانة النصرانية قد زاد ونقص ونشر كتابا باسم (متى) ووقع في السذج مكان القبول جهلا بالحقيقة واغترارا بالنسبة

(الخامس) ان الاناجيل الثلثة الاخر غير انجيل متى لا شك ان اصحابها لم يلاقوا موسى ولا رأوه حتى مرة واحدة الا انجيل يوحنا بناء على انه تاليف (يوحنا بن زبدى) التلميذ المحبوب ليسوع المسيح الذى كان يتكئ على صدره ويتغنج وهو شاب من الفتيان على ما ينقله في انجيله وحاشا قدس المسيح من ذلك ولكن الشأن في صدق النسبة على ما يأتي الكلام عليه .

(اما مرقس) فكان رجلا من بني اسرائيل من ابناء لاوى تلمذ على بطرس والف انجيله اجابة لطلب اهل الرومية على ما ذكره بطرس قرماج المسيحي في كتابه (مروج الاخبار في تراجم الابرار . طبعة بيروت سنة ١٨٨٠م) ولا ريب انه لم ير المسيح ولم يصحبه ولا شاهد شيئا من وقائعه وتعاليمه واما تلمذه على بطرس فلا ضمان فيه ولا كفالة بان كل ما يكتبه فهو باملاء استاذه وتعليمه كي يتصل سنده الى المسيح بسبب هذه الحيلة .

(واما لوقا) فمن الاسف انه من حيث الجهالة لا يقصر عن مترجم انجيل متى الذى ذكرنا عنه من قبل ما فيه كفاية والذى اتفقوا عليه هو انه كان تلميذا لبولس لم ير المسيح اصلا وكان من اهل انطاكية طبيبا وقيل مصورا وقد صرح بعض علماء المسيحيين بان لوقا كتب انجيله بعدما كتب مرقس انجيله وذلك بعد موت بطرس وبولس وبذلك ينهدم دعوى كونه الهاميا من الله سبحانه واما نبوته وكذا من قبله فلم يقم عليها

دليل يستند اليه فانه لم يجئ نص من الكتب المقدسة على ان لوقا ومرقس كانا من المائة والعشرين الذين حل عليهم روح القدس (١) ولا ذكر اسمهما فى عداد الانبياء الذين كانوا فى كنيسة انطاكية (٢) ولا ذكر فى شيئ من الكتب المقدسة انهما كانا نبيين وليست مرافقة لوقا لبولس الى مقدونية والى رومية دليلا على نبوته ونزول روح القدس عليه واختصاصه ببولس كاختصاص مرقس ببطرس لا يضمن باطلاع بطرس وبولس على انجيليهما حتى يكونا معصومين بسبب تصديق الرسولين بطرس وبولس عليهما اذ كيف يحصل لنا العلم بانهما كتبا انجيليهما فى حيوة بطرس وبولس ومن اين نعلم ان بطرس وبولس اطلعا على الانجيلين وانهما صدقا عليهما .

(واما يوحنا) فان اكثر الطوائف المسيحية تذهب الى انه احد التلاميذ الاثنى عشر ولكنه فى صحة نسبة هذا الانجيل اليه عسر عظيم وصعوبة شديدة وقد ذهب جملة من المحققين الى انه تصنيف تلميذ من تلاميذ المدرسة الاسكندرية وصرح اخرون وفيهم جملة من اكابر علماء النصارى بكذب نسبة هذا الانجيل الى يوحنا الحوارى للمسيح ولا اقل من عدم ثبوت اسناده (٣) مع ان ما يذكر من سبب تصنيفه يأبى عن كونه الهاميا من الله جل شانه وقال جرجس زوين اللبنانى تلميذ الرهبان اليسوعيين فى ترجمته المطبوعة فى بيروت سنة ١٨٧٣ انه حكم على يوحنا فى رومية بامر الملك دوميسيانوس ان يلقى فى الزيت المغلى فلم يمت وحينئذ نفوه الى جزيرة باطموس وبعد وفاة الملك راح الى افسس وحيث ان شيرينطوس وابيون وجماعتهما كانوا يعلمون المسيحية بان المسيح ليس الا انسانا وانه كان قبل امه مريم فلذلك فى سنة ٩٦ اجتمع عموم اساقفة اسيا وغيرهم عند يوحنا والتمسوا منه ان يكتب عن المسيح وينادى بانجيل مما لم يكتبه الانجيليون الاخرون وان يكتب بنوع خصوصى لاهوت المسيح فلم يسعه ان ينكر اجابة طلبهم اهـ .

(١) الاصحاح الاول من اعمال الرسل (٢) الاصحاح ١٣ من اعمال الرسل (٣) ذكر كثيرا من هذه التصريحات شيخنا البلاغى قده فى كتابه (الهدى) ص ١٩٠ - ١٩٢ -

وبهذا تتجلى الحقيقة لكل ذى عينين ويثبت السبب الداعى الى تاليف هذا الانجيل وذلك ان الجيل الاول وهم المشاهدون للمسيح ومن يقرب منهم زمانا كانوا ينكرون الوهية المسيح ولا يرفعونه فوق درجة الناسوت ولذلك ترى الاناجيل الثلثة لا تذكر شيئا من لاهوته حيث كان الى ذلك الحين بقية من تعاليم المسيح الحقيقية فكان هو عنى ناسوت المسيح اول دين النصرانية واساس عقيدتها ولكن حيث ازداد العهد بعدا عن المسيح ازداد تسرب الاوهام وتولد الاراء المستحدثة والبدع الخرافية بين العوام ومن اكبرها القول بلاهوت المسيح فقد تمكن فيهم واستحوذ على اكثرهم وقد رأى انصار هذه العقيدة من اكبر الثلمات فيها ان اناجيلهم لا تذكر شيئا من ذلك فلذلك مست الحاجة عندهم الى تاليف كتاب باسم الانجيل يتضمن الاشارات او النصوص على الوهية المسيح بما لم يسبقه اليه انجيل اخر فندبوا الى ذلك يوحنا وانتدب له وبهذا نعرف مكان هذا الانجيل من الحقيقة وهل يمكن بعد هذا ان يقال انه بالهام من الله سبحانه ؟

(السادس) ان من طالع الاناجيل نفسها يشهد بانها ليست هى الكتاب الذى اوتيه عيسى من لدن ربه وانما هو تاريخ لحيوة المسيح من لدن ولادته الى حين وفاته جمعه اربعة من المصنفين على طبق ما عندهم فى ذلك من الاخبار فوقع فى ذلك ما وقع من الاختلاف والتناقض اما كتاب لوقا فقد صرح فيه صاحبه بكل صراحة عند افتتاحه للكتاب بانه اذ كان كثيرون قد اخذوا بتاليف قصة فى الامور المتيقنة عندنا كما سلمها الينا الذين كانوا منذ البدء معاينين وخداما للكلمة رأيت انا ايضا اذ قد تتبعت كل شيئ من الاول بتدقيق ان اكتب على التوالى اليك ايها العزيز تاوفيلس لتعرف صحة الكلام الذى علمت به اهـ وهكذا الكتاب المنسوب الى يوحنا قال صاحبه فى اخره هذا هو التلميذ الذى يشهد بهذا وكتب هذا ونعلم ان شهادته حق اهـ ولا تسئل المسيحيين انه لو كان كاتب هذا الانجيل هو يوحنا ذلك التلميذ فمن ذا يقول « نعلم ان شهادته حق » والذى يظهر من هذا القول ويفهمه كل ذى لب هو ان هناك كتابا الفه ذلك التلميذ قد استخرج منه صاحب الانجيل كتابه هذا الانجيل فنسبه اليه ويشهد بصدقه ويقول « نعلم ان

شهادته حق؟ اذن فمن هو هذا الناقل وكيف يعتمد على نقله او على شهادته مع عدم المعرفة بشخصه؟ اذن فكيف نستيقن او نظن بان هٰذه الكتب الهامية من الله سبحانه؟

(اما القرآن الكريم) وله المجد والعلو فقد تقدّس وتعالىٰ عن كل هٰذه الوجوه و اشباهها مما يشين عذار صدقه و يوجب الوصمة في صحة سنده واليك ما نلقي فانظر فيه وامعن بفكرك الصحيح ووجدانك الحر.

خصائص القرآن بين كتب الأديان

(١) ان الامة الاسلامية وهم حملة هذا الكتاب وامناؤه مهما اضطربت وارتبكت في فهم معاني القرآن العظيم والعمل بما فيهما من الآثار والاحكام ومهما ارتطمت في اتباع الاهواء وابتداع البدع على ضد تعاليم الكتاب المبين حتى يحكم عليها المتحفظون من اهل المعنى بالارتداد عن الطريقة القويمة والنكوب الى الاعقاب الاولى لكنها لم يأت عليها حين من الزمن قد تجاهرت فيه برفض القرآن واطلقت عنها ربقة الاسلام وانتحلت الشرك وعبادة الاصنام بل ان المسلمين على بكرة ابيهم منذ نشأوا في الكيان لم يزالوا يزدادون في العدد وهم متمسكون باهداب القرآن يرون الاسلام وساما للعز وشارة للفخر يمتازون به ويباهون منه وبذلك اعتصم هٰذا الكتاب اعني القرآن عما اصاب التورٰية من قبله من ارتداد حملته بني اسرائيل عن الديانة الموسوية باجمعهم مرارا عديدة.

(٢) انه لم يكن حجر على القرآن منذ اول امره بان لا تكون نسخه الا عند شخص او جماعة خاصة بل كان مفتوح الباب لكل واحد من المسلمين ان يكتبه او يحفظه وكان القرآن ينزل نجوما على نحو الآيات والسور فكان كل ما ينزل منه يلقى على اسماع الصحابة وكانوا لا يزالون يستنسخون جملة مما يرد عليهم من ذلك على العسب واللخاف ونحو ذلك فهو وان لم يدوّن يومئذ في صورة مصحف جامع ولكن كثيرا منه لا سيما ان بركان محفوظا عند ناس كثيرين بالضبط والاتقان في السطور والصدور. وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يامرهم بحفظ ما تيسر لهم من القرآن ويبعث اناسا الى القرى والاحياء

لتعليم القرآن واقرائه وكان يخص المتحفظين لقراءة القرآن بشؤون من الاكرام وهكذا بقي الحال بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان الحافظ لجميع القرآن وان شذّ وجوده يومئذ لعدم اجتماعه في صورة كتاب ولكن الحفاظ لمجموعه على سبيل التوزيع كانوا كثيراً في الصحابة الكرام منهم سبعون قتلوا يوم بئر معونة وسبعون آخرون قتلوا يوم اليمامة كانوا باجمعهم من القرّاء حتى لما افضى الامر الى ابي حفص الفاروق عمر بن الخطاب فتح بابتداعه لصلواة التراويح باباً خاصاً لحفظ القرآن ولما اتسعت الفتوحات وانتشر الاسلام انتشرت نسخ الكتاب المبين بانتشار الاسلام فبلغت المئات والالوف والوف الالوف على طول الزمان وامتداد القرون والاعوام وبذلك انقلعت شأفة الشكوك التي حصلت في كتب العهدين بمحافظة اليهود والنصارى مئات من السنين على نسخها من الانتشار والتكتم بها عن اعين الخواص والعوام.

(٣) ان القرآن الكريم موجود في ايدي الناس بلغته الاصلية (العربي المبين) والمسلمون لا يعتبرون قرآنا الا ما كان من تلك الالفاظ ومتون العبارات ولا يرتبون الاحكام الا على تلك الالفاظ ولا يستسيغون في العبادات من الصلوة والتلاوة نقلها الى غيرها حتى مرادفاتها من نفس ذلك اللسان فضلا عن غيرها من اللغات. اما التراجم فليس لها فضل غير ايقاف من ليس من اهل اللسان ولا العارفين به على ما في ظواهر تلك الالفاظ من المعاني والاحكام اما ترتب احكام القرآن على تلك التراجم فكلا. هٰذا بخلاف كتب العهدين فان جملة منها كالانجيل حتى ليس بيد الناس اصلها الاول اصلا واما غيرها فهو وان كان اصله موجودا لكن اصحابها وهم النصارى لا يرون اختصاصا لتلك الاصول ولا يضعونها في مكان من الاهتمام فلا يزالون ينشرون العهدين بالوف مؤلفة من اللغات والالسنة والمبشرون يعطون لكل من اعتنق النصرانية من الامم المختلفة الترجمة المطبوعة للعهدين بنفس اللسان الذي هو يعرفه ويتكلم به فيتظاهرون له بان هٰذا هو الكتاب السماوي بعينه وهو مسكين لا يعرف انه منقول عن الاصل بتراجم كثيرة واما النسخة العبرانية الاصلية فلا تبصرها العامة

من النصارى فضلاً عن قراءتها ولو مرة واحدة .

(٤) ان القرآن قد استنسخه النبي على حين حيوته باملائه كلما ينزل عليه على احد من الصحابة فيكتبه على ورق او عسب او لخاف مما يتيسر له في الحال وكانت تلك الشذاذ المتفرقة غير مجتمعة ولكنها جامعة لكل الوحي المنزل عليه محفوظة لديه من التغيير والتبديل ثم من بعد وفاته جمع على صورة المصحف جماعة من اصحابه الشاهدين له السامعين منه فامتاز بذلك عن كتب الاناجيل التي كتبها جملة اناس لم يشهد بعضهم المسيح ولا رءاه حتى مرة في طول حيوته .

(٥) ان القرآن من بدءه الى ختامه حلقة مفرغة على سلوب ينادى بانه من الله سبحانه وكلامه الحق جل وتقدس سبحانه فليس هو كتاريخ لحيوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حين ولادته الى يوم وفاته ولا هو يتضمن القضايا التي ترجع الى وفاته وما بعدها حتى يدل على انه مؤلف من بعده ولا فيه شيء ينبي بكونه من غير الله سبحانه من قبيل القول بانه قد اخذته من افواه الرجال وما رواه الناس قبل اوان هذه الامور قد كتبها احد من صحابته ممن قد رآه وسمع منه مثلما قدمنا انموذجه من كتب العهدين للنصارى ولكنه بكله وجميع اجزائه ناص مصرح بانه من لدن رب العالمين تنزيل من حكيم حميد منبئاً عنه في مثل قوله (انا انزلناه في ليلة القدر) (انا نحن نزلنا الذكر) مراعياً في ذكر القصص المضي والحال والاستقبال على وجه لا يتغلغل فيه الشك باضطراب تاريخ النزول فهو حيث ذكر وفاة صاحبه النبي الكريم ذكرها بمثل قوله (افئن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم) مما يدل بالصراحة على انه نازل في حين حيوته صلى الله عليه وآله لا ان يقيم كمثل الانجيل على وفاته النواح ويعقد له المأتم مما يدل على انه نتاج التاليف حديث الولادة بعد وفاته عليه السلام .

(٦) ان المسلمين على ما بينهم من الاختلاف والتشتت والافتراق لا يختلفون في امر القرآن وانه منزل من عند الملك الديان وان ليس في انشائه حظ ولو قل

قليل لاحد من البشر فتقدس بذلك عن وصمة توجد في كتاب الهادك (الويد) فانه لم يتفق اصحابه على انه من الله . وتفصيله يحتاج الى بسط في الكلام لم نجد المقام مناسباً له .

(٧) ان القرآن قد اتفق فيه اصحابه جميعاً على انه هدى للناس الى آخر عمر الاكوان وانه لا يختص بزمان دون زمان وان تعاليمه باقية على الدوام صالحة لضبط الامور وربط النظام الى آخر مدى الايام وبذلك يسوغ له ويحق ان يقوم داعياً الى نفسه في كل جزء من الزمان ويتحدى به اهله في كل اوان .

(٨) ان القرآن منذ ظهر في الكيان لم يزل تحت عناية ومراقبة من زعماء الامة حفاظ القرآن ولم يبرح المسلمون منذ نبوه على هذا الترتيب الموجود محافظين على الفاظه وكلماته بل حركاته وعلاماته بل وقوفه وطرق ادائه بكل غاية واهتمام اكيد وبذلك لم يبق هناك سبيل للاختلاف والتزوير والتبديل والتغيير بوجه من الوجوه ونحو من الصور .

القرآن ميزان لنفسه

من اكبر المزايا في القرآن الكريم ان القدر الموجود منه قدر متيقن كافل بان يكون ميزاناً لما عساه يلحق به او ينسب اليه فان كتب المصنفين وآثار الكتبة المجيدين التي تحظى بنحو من الحسن والتأنق تقوم بنفسها مائزة بينها وبين غيرها حتى ان القارئ المتبصر مهما وجد صحيفة منها او نقرة ولو في طي كتب اجنبية وهو لم يقرأ هذه الصحيفة بنفسها طيلة حياته لكنه يحكم بانها من ذلك الكتاب المجرد الحاق المثل بالمثل و مواصلة الشكل بالشكل وهكذا اذا رأى في نفس ذالك الكتاب ما لا يلتصق به ولا يشبه ماسواه منه يجزم بانه دخيل فيه من غيره وهذا باب اسع في النثر والنظم فلربما نحكم على بيت لشاعر انه له وان لم نعلم به من قبل ونجزم ببعض ما ينسب اليه انه ليس له لعدم ملائمته اياه هذا في غير القرآن من الكتب التي ليس تفاضل بعضها على بعض الا كتفاضل البشر بعضهم على بعضهم فما ظنك بالكتاب الكريم

الّذی هو من ربّ العالمین والّذی قد تحدّی بکلّه وبعضه حتّی اقصر سورة منه تجاه الخلائق اجمعین من الاوّلین الی الآخرین فطأطأت له رؤس الخلق وهیمنت اصوات الناطقین ولم یکن سر الاعجاز فیه فی کیفیة الفواصل المتوسطة بین التسجیع والارسال المطلقین حتی یتیسر الاحتذاء به لای کاتب یتعاطی العربیة ولو مع الالحان اللفظیة کالباب فی کتاب البیان والبهاء فی الاقدس والایقان والقادیانی فی حمامة البشری وخطبة عید الاضحی بل الاعجاز فی نظمه البدیع وسبکه العجیب واتّساقه المدهش ورصانة الالفاظ ومتانة المعانی ممّا یعرفه الذّوق ویلمسه الوجدان وان یقصر عن شرح حدّه ورسمه بیان القلم واللسان وتلک المزیّة العظمی تظهر آیتها صریحة مجلوّة عند ما یأتی شیئ من القرآن فی طیّ خطبة او عبارة فصیحة فی غایة الفصاحة لاحد من جلة الفصحآء البلغآء فتراه یتشعشع فی ما بین تلک العبارة تشعشع القمر ما بین النجوم الزاهرة ان لم یکن کدرّة بیضآء فیما بین الحصبآء .

قال الامام البلیغ الکاتب الشاعر افصح الطالبیّین السیّد الشریف الرّضی الموسوی فی تفسیره حقائق التاویل ودقائق التنزیل عند تحقیقه ان القرآن غیر مشتمل علی الحروف الزائدة .

انّی لاقول ابدا انّه لو کان کلام یلحق بغباره او یجری فی مضماره بعد کلام رسول الله ص لکان ذلک کلام امیر المومنین علی ع اذ کان منفرد الطریقة الفصاحة لا تزاحمه علیها المناکب ولا یلحق بعقوه فیها الکادح المجاهد ومن اراد ان یعلم برهان ما اشرنا الیه من ذلک فلینعم النّظر فی کتابنا الّذی الّفناه وسمّیناه بنهج البلاغة وجعلناه یشتمل علی مختار جمیع الواقع الینا من کلام امیر المومنین ع فی جمیع الانحاء والاغراض والاجناس والانواع من خطب وکتب ومواعظ وحکم وبوبناه ابوابا ثلثة تشتمل علی هذه الاقسام ممیزة مفصّلة وقد عظم الانتفاع به وکثر الطالبون له لعظیم قدر ما ضمنه من عجائب الفصاحة وبدائعها وشرائف الکلم ونفائسها وجواهر الفقر وفرائدها وکلامه ع مع ما ذکرنا من علو طبقته وخلو طریقه والفراد

طریقته فانّه اذا حوّل لیلحق غایة من ادنی غایات القرآن وجدناه ناکصا متقاعسا ومقهقرا راجعا وواقفا بلیدا وواقعا بعیدا علی انّه الکلام الّذی وصفناه بسبق المجارین والعلو علی المسامین فما ظنّک بدون ذلک من کلام الفصحآء وبلاغات البلغاء الّذی یکون بالقیاس الیه هباءً منثورا وسرابا غرورا وهذا الّذی ذکرناه ایضا من معجزات القرآن اذا تامّله المتامّل وفکر فیه المفکّر اذ کان الکلام المتناهی الفصاحة العالی الذّروة البعید المرمی والغایة اذا قیس الیه وقرن بمثاله فی میزانه وقصر عن رهانه وصار بالاضافة الیه قالصا بعد السّبوغ وقاصرا بعد البلوغ لیصدق فیه قول اصدق القائلین سبحانه اذ یقول وانّه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید انتهی ما اردنا نقله .

وبهذا یسهل فی کل کلام ینسب الیه او یقال انه جزء منه ان ینظر فیه ویقاس به فیعرف انّه جزء منه اولا وبهذا المعنی نقول انّ القرآن میزان لنفسه .

لو کانت الدرایة شیئا فی الدّهر وکان انطباق الرّوایة علی الدّرایة امرا لازما عند العقل لم یکن قول احد من الرّواة بانّ هذه السورة او الآیة شطر من القرآن قد نسخ منه او سقط عنه صالحا لان یعتمد علیه او یرکن الیه الّا اذا کان ذلک الجزء ایضا یشهد بانّه جزء فیه وعلی هذا فلیست سورتا الحفد والخلع اللّتان جآءت روایات ابنآء السنة بکونهما من القرآن ولا سورة الولایة والنّورین الّتی اسند الی بعض الشیعة عدّها من القرآن ممّا یمکن الاذعان بکونهما منه حقیقة لانّا حینما نضع شیئا منها فی جنب آیة من هذا القرآن نجد الفرق بینهما فی العیان کالفرق بین الحصی وشذور العقیان .

وهکذا الکلام فی جملة من الآیات کآیة الرّجم ونحوها الّتی روی المتسامحون فی النقل من المحدّثین عدّها من آیات القرآن .

وهذه الخصوصیّة هی تاسع الامور التی امتاز بها القرآن عن سائر کتب الادیان فانّ تلک الکتب الاول لیست متضمنة لشأن بدیع فی نمطها واسلوبها یکون

ص٤٠ ممتنعا عن الشبه والمثال حتى يكون متميزا بنفسه عن غيره وثانيا انه ليس هناك قدر متيقن يقطع بكونه جزءا منه حقيقة حتى يجعل ميزانا بينه وبين ما ينسب اليه بخلاف هذا القرآن الكتاب الاسلامي العظيم فان الموجود منه بين الدفتين هو الكلام الذي اتى به النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم من غير شك وريب فيصح ان يجعل ميزانا لما يدعى ويقال انه كان منه فنسخ او حذف.

جمع القرآن

ان القرآن نزل نجوما في زهاء عشرين سنة على طبق الاحوال والمقتضيات التي كانت تحدث في حين بعد حين وكان ذلك ابلغ في الاعجاز واتم للتحدي واوفق بحكمة التشريع وصلاح النظام ومراعاة الظروف والاحوال وكان الاسلام قد نشأ في امة امية ليس لها عهد بالكتابة والكتاب الجاري على قواعد العلم والدراسة وانما غاية عنايتهم بشيء من المنشآت اذا اعجبوا به واستطرفوه ان يحفظوه عن ظهر القلب بذلك كان يحفظ اكثر آثارهم الادبية من قصائد الشعراء وخطابات البلغاء وكان فيهم لكل من الشعراء راوية يحفظ اشعاره ويقرأها لكل من يريد التلقي لها. هكذا كان دابهم في اكثر ما عندهم من المنظوم والمنثور ولكن مما لا ريب فيه ان الحفظ مهما اعتنى فيه بالضبط والاتقان فهو معرض للسهو والنسيان وان الانسان مهما بلغ من التثبت والتبين فهو انسان فهو اذا حفظ شيئا عن ظهر القلب فلا يمر عليه برهة من الايام الا ويجد اثر الذهول قد تسرب فيه وتغلغل في اعماقه ويجد الشبهة والتخليط قد بان اثرهما في محفوظه فهو الآن لا يقرء منها قدرا الا ويشك في بعض ويخطي في بعض ولربما يعمى عليه الامر ويخفى عليه الشك فيمضي على الخطأ ويثبت على الغلط ويقع في الخبط ويجري على الضلالة من حيث لا يشعر ولا يدري فيكون آفة الصواب ومحنة الكلام ورزية القول وبلية الخطاب بذلك تضيع الحقيقة وتنمحي الرسوم وتتنكر المعالم وتذهب العلوم ومن اجل ذلك فقد جرت سنة الامم المتمدنة المتحلية بحلية العلم

ص٤١ والآداب على الخط والتسطير والضبط بالكتابة فان الكتاب وان كان في مبدأ امره عرضة للغلط بطغيان القلم وغفلة الكاتب الا انه اذا صحح مرة واحدة عن نسخة جيدة او بقلم المصنف نفسه او اخو خبير فهو يبقى صحيحا كذلك لا يتعاوره الغلط والخطأ الا ان يتعمد احد بالتحريف فهو يتبين ايضا بمطابقة النسخ وموازنة الحروف ومماثلة القلم فالكتابة عصمة العلم ومعقل الادب سامي الذروة منيع الجانب يعرفه كل من اوتي حظ العلم والمدنية.

وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان بعث بين الاميين ونشأ بين ظهراني قوم لا يقرأون ولا يكتبون وهو على نظرته العادية متطبع باخلاقهم مشاكل لهم في الحظوظ والاقسام ولكنه بفضل الوحي وتعليم ربه سبحانه كان حكيما بكل معنى الكلمة فهو كان يعرف ما القاه بعده صنيعه وتلميذه الامام (علي بن ابي طالب) عليه السلام بقوله (قيدوا العلم بالكتابة) ولذلك لم يقتصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما جرت عليه عادة ابناء قومه من الحفظ عن ظهر القلوب بل اعتنى بضبط ما ينزل عليه من القرآن في وقته بالكتابة وعين لذلك كتابا من الصحابة يكتبون له كل ما ينزل من وقته من غير تاخير ولا مهلة على ما تيسر في ذلك الوقت من قطع الاديم والعسب واللخاف ونحو ذلك فكان كل القرآن موجودا عند النبي في الكتابة ولكنه كان غير مجتمع في مصحف او كتاب لا مرتب الآيات والسور وكانت تلك الاجزاء والشتات المبعثرة موجودة كلها لدى امين ودائعه والمستحفظ على كرائم رسالته امير المومنين علي بن ابي طالب سلام الله عليه وقد اعلن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه غير مرة بانه مع القرآن والقرآن معه لا يفترقان وقد جعله مع القرآن في قران في قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فبذلك قد اوعز الى ان المرجع الوحيد بعده في امر القرآن هو وصيه وخليفته بالحق علي عليه السلام فلما توفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغلب على الناس حب الاهواء وطلب الجاه والسلطة فدبروا لذلك الامور وزوروا فيه الحركات وعقدوا فيه المعاقد وركضوا لصولجان الملك بحثيث السير وقوي الجد واهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حزنهم الشديد وكمدهم البالغ وقيامتهم القائمة بفقد عميدهم وجامع شملهم بمعزل عن كل تلك

ص٤٢ الانفال لا يأبهون لها بشيئ من نقير ولا قطمير والمسلمون بتراكضهم على الاهوآء بمعزل عنهم
لا يابهون لهم بنجوم من الانحاء كان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يوص فيهم بامر وكانّ الامر
لم يعقد لهم بالامس وكانّ الولاية لم تجعل لهم من قبل وكانّ الغدير لم يكن عند حديث
قط فكان فى هذا التناسى والتجافى والجمود والخمول والانزوآء والاعتزال اوّل همّ اهتمّ الامام
الحق زعيم الدين والشرع المطهر (على بن ابيطالب) هو الاعتنآء بجمع القرآن وضبطه
فى نظام حتى يعتصم عن التشتت والافتراق والتبعثر والانتشار فآلى على نفسه ان لا يضع
ردآءه على عاتقه الا للصّلوة حتى يجمع القرآن فجمعه على ترتيب النزول الاوّل فالاوّل
مع تعيين الناسخ والمنسوخ فكان اوّل مصحف جمع فى الاسلام وكان من حق الحق والحقيقة ان يتخذ
المسلمون هذا المصحف الجامع قبلة لهم يلوذون اليه ويعكفون حوله ويتدارسونه ويتناقلونه
ويستنسخون عنه مصاحفهم والصحف ولكن الشئون السياسية التى كانت تقتضى لتناسى والانسآء
لشخصية على تلك الشخصية الباهرة التى لو تجلّى ضوءها الضئل دونه نورهم وخفى صوتهم وصيتهم
لم تكن لتسمح لهم بان يقدّروا مسعى من مساعيه او اثرا من آثاره ولا سيما مثل هذا الاثر اى
اثر القرآن الّذى لو تمّ لعلىّ الاختصاص به لكان كلّ المسلمين عيالا عليه ولاستقرت يده
الباسطة على الامة الاسلامية جمعآء فمن اجل ذلك شاءت اغراضهم السياسية ان لا
يأبهوا لما جمعه على بشيئ ويدعوه فى بودقة الاهمال ليبقى فى حال طىّ ولكنهم بالنظر لما كان
يصيب لقرآء اى حفاظ القرآن فى حين بعد حين من القتل لذريع فى الحروب لمّا خافوا
ضياع القرآن وذهاب كثير منه بذهاب حملته اعتنوا بجمع القرآن بانفسهم تحت عنايتهم
ففوضوا هذا الامر الى زيد بن ثابت احد صحابة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فجمع القرآن
بكل صعوبة وتجشم كلفة متتبعا له يجمعه من العسب واللخاف وصدور الرّجال حتى تم ما بين الدفتين
واجتمع القرآن فى صحف لم يكن فيها شيئ الا مخالفتها فى الترتيب للنزول وهذا وان كان امرا
ربما يفوت بفائدة معرفة الناسخ والمنسوخ وظهور تاويل لبعض الايات بالهامه من السياق فى
شان النّزول ولكنه ليس امرا يوجب لثلمة فى حقيقة القرآن فآثر ولىّ الحق الامام علىّ ع حبّا
لاجتماع الشمل وخوفا على جامعة المسلمين من التشتت فى امر الكتاب ان يقرّهم على ما اجتمعوا

٢٥٤١٢

عليه وجمعوه من القرآن فصار ذلك اجماعا على حقية ما بين الدّفتين من غير شك ولا ص٤٣
ارتياب ولو كان فى هذا الموجود ما بين الناس خلل من قبيل نقص وزيادة يوجب الثلمة فى حقيقة
القرآن لكان الواجب على علىّ عليه السلام وهو زعيم الحق والحقيقة ان يجاهر بما عنده فى ذلك
من الحق المكنون والسّر المصون ويقوم بنشر ما عنده من الكتاب من غير تاخير ولا ارتياث
اذ التقية ممنوعة فى مثل هذا الامر الاصيل والعنصر الجوهرى الّذى عليه مدار الدّين
ومناط الشرع المبين كما هو المقرر عند اولى التحقيق من ذوى الحق واليقين فسكوت علىّ عليه السلام
وقراره على ما يراه من نشر ما لديهم من القرآن حجة بيّنة على كونه حقا من الله مع انّ من راجع
كلماته عليه السلام الواردة فى القرآن يرى الامر زائدا على السكوت والاقرار وانه عليه السلام
كان يحثّ النّاس على اتباع ما لديهم من القرآن ويعتبره حجة عليهم فى امر المعاش والمعاد. راجع
كتاب نهج البلاغة الّذى جمعه من كلامه عليه السلام الشريف الرّضى الموسوى رضوان الله عليه
تجد من ذلك شيئا كثيرا كقوله عليه السلام من خطبة له الله الله ايها الناس فيما استحفظكم
من كتابه واستودعكم من حقوقه فان الله سبحانه لم يخلقكم عبثا ولم يترككم سدى ولم
يدعكم فى جهالة ولا عمى قد سمّى آثاركم وعلم اعمالكم وكتب آجالكم وانزل عليكم
الكتاب تبيانا لكل شيئ وعمّر فيكم نبيه ازمانا حتى اكمل له ولكم فيما انزل من كتابه دينه
الّذى رضى لنفسه آه. وقوله ع من خطبة اخرى تعلّموا القرآن فانه احسن الحديث
وتفقهوا فيه فانه ربيع القلوب واستشفوا بنوره فانه شفآء الصدور واحسنوا تلاوته
فانه انفع القصص آه وقوله عليه السلام من كلام له فى التحكيم انّا لم نحكّم الرجال وانما
حكّمنا القرآن وهذا القرآن انّما هو خط مسطور بين الدّفتين لا ينطق بلسان ولا بدّ له
من ترجمان وانّما ينطق عنه الرّجال ولما دعانا القوم الى ان نحكّم بيننا القرآن لم نكن الفريق
المتولّى عن كتاب الله تعالى آه وقوله عليه السلام ايضا من كلام له انّما حكّم الحكمان ليحييا ما
احيى القرآن ويميتا ما امات القرآن واحياؤه الاجتماع عليه واماتته الافتراق عنه
فان جرّنا القرآن اليهم اتبعناهم وان جرّهم الينا اتبعونا آه وقوله عليه السلام من كلام له
كتاب الله بين اظهركم ناطق لا يعيى لسانه وبيت لا تهدم اركانه وعزّ لا تهزم اعوانه آه

ص٤٤ وقوله عليه السلام من خطبة له انه سيأتي عليكم من بعدي زمان ليس فيه شيء أخفى من الحق ولا اظهر من الباطل ولا اكثر من الكذب على الله ورسوله وليس عند اهل ذلك الزمان سلعة ابور من الكتاب اذا تلي حق تلاوته ولا انفق منه اذا حرّف عن مواضعه ولا في البلاد شيء انكر من المعروف ولا اعرف من المنكر فقد نبذ الكتاب حملته وتناساه حفظته فالكتاب يومئذ واهله طريدان منفيّان وصاحبان مصطحبان في طريق واحد لا يؤويهما مؤو فالكتاب واهله في ذلك الزمان في الناس وليسا فيهم ومعهم وليسا معهم لان الضلالة لا توافق الهدى وان اجتمعا فاجتمع القوم على الفرقة وافترقوا عن الجماعة كانهم ائمة الكتاب وليس الكتاب امامهم فلم يبق عندهم منه الا اسمه ولا يعرفون الا خطه وزبره آه وقوله عليه السلام من كلام له عليكم بكتاب الله فانه الحبل المتين والنور المبين والشفاء النافع والري الناقع والعصمة للمتمسك والنجاة للمتعلق لا يعوج فيقام ولا يزيغ فيستعتب ولا تخلقه كثرة الرد وولوج السمع من قال به صدق ومن عمل به سبق آه وقوله عليه السلام من خطبة له استتموا نعمة الله عليكم بالصبر على طاعة الله والمحافظة على ما استحفظكم من كتابه آه وقوله عليه السلام اعلموا ان هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش والهادي الذي لا يضل والمحدث الذي لا يكذب وما جالس هذا القرآن احد الا قام عنه بزيادة او نقصان زيادة في هدى ونقصان من عمى واعلموا انه ليس على احد بعد القرآن من فاقة ولا لاحد قبل القرآن من غنى فاستشفوه من ادوائكم واستعينوا به على لأوائكم فان فيه شفاء من اكبر الداء وهو الكفر والنفاق والغي والضلال فاسألوا الله به وتوجهوا اليه بحبه ولا تسألوا به خلقه انه ما توجه العباد الى الله بمثله واعلموا انه شافع مشفع وقائل مصدق وانه من شفع له القرآن يوم القيامة شفع فيه ومن محل به القرآن يوم القيامة صدق عليه فانه ينادي مناد يوم القيامة الا ان كل حارث مبتلى في حرثه وعاقبة عمله غير حرثة القرآن فكونوا من حرثته واتباعه واستدلوه على ربكم واستنصحوه على انفسكم واتهموا عليه آراءكم واستغشوا فيه اهواءكم آه الى غير ذلك من كلماته الذهبيات مما تدل على المراد باوضح بيان واتم دلالة وقد جرى عليه من بعده من ائمة الدين الذين بعصمتهم تتم الحجة من رب العالمين تابعوا على اختلاف العصور والازمان وفيما ارتخصت فيها وطأة الظالمين حتى ارتفعت

ص٤٥ استار التقية بالمرة او اوشكت ان ترتفع مع ان المسئلة كما قلنا مما ليس من مساغ التقية في شيء نعم لم يبرحوا وهم ينادون بان هذا القرآن كتاب ربهم سبحانه وانه الحجة على العباد بل انه الميزان لما تعارض من الاخبار بل هو المقياس لصحة الاحاديث فما خالف القرآن فهو باطل زخرف كرواية محمد بن يحيى بالاسناد عن حسين بن ابي العلاء عن ابن ابي يعفور قال سألت اباعبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل ومن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والا فالذي جاءكم اولى به ورواية ايوب بن الحر قال سمعت اباعبد الله ع يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ورواية ايوب بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف وقد قال الصادق عليه السلام ان هذا القرآن فيه منار الهدى ومصابيح الدجى فليجل جال بصره وليفتح للضياء نظره فان التفكر حياة قلب البصير كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور الى غير ذلك مما اخرجه الحفاظ في جوامعهم والمسانيد مما يدل على ان ائمة اهل البيت والخلفاء الاوصياء للنبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم الذين هم احد الثقلين لم يفتئوا يعولون على الموجود بين الدفتين بعينه القرآن المنزل من عند الله عز وجل من غير شك فيه ولا ريب .

الشيعة تبع لائمة اهل البيت ع

لاشك ان الشيعة في كل عقائدهم والاعمال يتحرون الاتباع لائمة اهل البيت عليهم السلام فاذا كانوا جميعاً كما قلناه مطبقين على ما ذكرناه من اعتبار الموجود بين الدفتين كتاب الله المنزل من السماء فكيف يظن بالشيعة او يحتمل فيهم انهم يقولون في ذلك بغير هذا من شيء ولكن اعداء الشيعة الذين يتربصون بهم الدوائر لا يزالون يأتون عليهم بما تقشعر منه الجلود من النسب التي هم براء منها براءة الذئب من دم يوسف ومنها نسبة القول بتحريف القرآن الى كافة الشيعة اجمع مع ان عظماء الشيعة الكبار وهم الذين

لم يزل يدور عليهم رحى الفضل والتحقيق فى مختلف الاعصار والازمنة لم يرجوا بجاهرون ص٤٦
بنفى التحريف عن هذا القرآن الشريف بملأ فمهم ونبع صوتهم واليك اسماء من وقفنا عليهم
فى ذلك مع نصوصهم المصرحة به (الاول) حفظة الاخبار الامام المحدث الكبير الشيخ الصدوق
محمد بن على بن بابويه القمى قال فى كتاب اعتقاداته "اعتقادنا ان القرآن الذى انزله الله
تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو ما بين الدفتين وهو ما فى يدى الناس
ليس باكثر من ذلك .... ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب" (الثانى)
الامام المتكلم الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان المعروف بابن المعلم البغدادى قال فى
كتابه (المقالات فى الفرق والمذاهب) "قد قال جماعة من الامامية انه لم ينقص منه
كلمة ولا آية ولا سورة ولكن حذف ما كان مثبتا فى مصحف امير المومنين عليه السلام
من تاويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله وذلك كان ثابتا منزلا وان لم يكن
من جملة كلام الله تعالى الذى هو القرآن المعجز وقد يسمى تاويل القرآن قرآنا قال الله تعالى
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه وقل رب زدنى علما فسمى تاويل القرآن
قرآنا وهذا ما ليس فيه بين اهل التفسير خلاف وعندى ان هذا القول اشبه من مقال
من ادعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التاويل واليه اميل واسأل الله
توفيقه للصواب اه (الثالث) علم الهدى ذو المجدين الشريف المرتضى على بن الحسين
الموسوى البغدادى قال فى مسائله الطرابلسية ان القول بثبوت التحريف ينسب الى جملة
من اصحاب الاخبار الذين رووا جملة من الاخبار الضعيفة فزعموا انها صحيحة وهى على
تقدير الصحة لا تعارض الوجوه القطعية التى تدل على ما نذهب اليه من عدم التحريف
فى القرآن (الرابع) الامام المجدد للقرن الخامس شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى
قال فى كتابه (التبيان فى تفسير القرآن) اما الكلام فى زيادة ونقصانه يعنى القرآن فمما
لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين
خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا كما نصره المرتضى وهو الظاهر من الروايات اه (الخامس)
امين الاسلام الشيخ ابو على الفضل بن الحسن الطبرسى قال فى كتابه (مجمع البيان فى تفسير

القرآن) "اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان فيه فقد روى جماعة من اصحابنا ص٤٧
وقوم من حشوية العامة ان فى القرآن تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه
وهو الذى نصره المرتضى قدس الله روحه اه (السادس) الفاضل التونى المولى عبد الله
البشروى الخراسانى قال فى شرحه على الوافية فى الاصول "قد وقع الخلاف فى تغييره فقيل
ان فيه زيادة ونقصانا وبه روايات كثيرة رواها الكلينى وعلى بن ابراهيم فى تفسيره
والمشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتبدل ولم يتغير حفظه الحكيم الخبير اه (السابع)
الشيخ الاكبر الشيخ جعفر النجفى قال فى كتابه كشف الغطاء فى كتاب (القرآن) المبحث
السابع فى زيادته لا زيادة فيه من سورة ولا آية من بسملة وغيرها لا كلمة ولا حرف وجميع
ما بين الدفتين مما يتلى كلام الله تعالى بالضرورة من المذهب بل الدين واجماع المسلمين
واخبار النبى والائمة الطاهرين وان خالف بعض من لا يعتد به فى دخول بعض ما رسم فى
اسم القرآن المبحث الثامن فى نقصه لا ريب فى انه محفوظ من النقصان بحفظ الملك الديان
كما دل عليه صريح القرآن واجماع العلماء فى جميع الازمان ولا عبرة بالنادر وما ورد من
اخبار النقيصة تمنع البديهة من العمل بظاهرها ولا سيما ما فيه نقص ثلث القرآن او كثير منه
فانه لو كان ذلك لتواتر نقله لتوفر الدواعى عليه ولاتخذه غير اهل الاسلام من اعظم المطاعن
على الاسلام واهله ثم كيف يكون ذلك وكانوا شديدى المحافظة على ضبط آياته وحروفه و
خصوصا ما ورد انه صرح فيه باسماء كثير من المنافقين فى بعض السور ومنهم فلان وفلان كيف
يمكن ذلك وكان من حكم النبى الستر على المنافقين ومعاملتهم بمعاملة اهل الدين اه (الثامن)
العلامة الشيخ محمد حسن الاشتيانى فى بحر الفوائد فى شرح الفرائد قال المشهور بين المجتهدين
والاصوليين بل اكثر المحدثين عدم وقوع التغيير مطلقا بل ادعى غير واحد الاجماع على
ذلك سيما بالنسبة الى الزيادة اه ثم قال بعد نقل القول بالخلاف "الاخبار الدالة بظاهرها
على حدوث التغيير وان كانت كثيرة الا ان اكثرها الا ما شذ ضعيفة السند ويمكن
دعوى تواترها فلا يقدح ضعف السند فيها لكن الانصاف عدم نصوصيتها فيما ذكره
الاخباريون وقوة احتمال ارادة ما عرفته من وجوه المعانى فيها اه (التاسع) العلامة

ص٤٨ السيّد محسن الامين العاملي دام ظله في كتابه "الشيعة والمنار" ردّاً على كاتب المنار حيث نسب الى وعّاظ الشيعة ان القرآن الموجود ليس القرآن المنزل على محمّد وانّا امرنا بقراءته تعبّداً وان قرآننا عند صاحب الزمان اذا ظهر يخرج به ويحرّف هذا ثم ذكر اعتقاد الامامية في القرن الرابع نقلاً عن كتب علماء ذلك العصر ونقل اعتقادهم في القرآن من رسالة الصدوق (على طبق ما نقلناه عنه آنفاً) قال السيّد بعد كل ذلك اعتقاد الشيعة في القرآن الكريم هو ما نقلته عن رسالة الصدوق لم يتغير ولم يتبدل ومراد الصدوق بقوله اعتقادنا اي معاشر الامامية وما زعمه هذا الكاتب الكاذب نسبه الى وعّاظ الشيعة في هذا العصر في حق القرآن زور وبهتان وسيجزى به يوم نصب الميزان آه (العاشر) العلامة الكبير الحجة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي دام ظله قال في كتابه "اصل الشيعة واصولها" ان الكتاب الموجود في ايدي المسلمين هو الكتاب الذي انزله الله اليه للاعجاز والتحدّي ولتعليم الاحكام وتمييز الحلال من الحرام انه لا نقص فيه ولا تحريف ولا زيادة وعلى هذا اجماعهم ومن ذهب منهم او من غيرهم من فرق المسلمين الى وجود نقص فيه وتحريف فهو مخطئ يردّه نصّ الكتاب العظيم (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) والاخبار الواردة من طرقنا وطرقهم الظاهرة في نقصه وتحريفه ضعيفة شاذة واخبار احاد لا تفيد علماً ولا عملاً فامّا ان تأوّل بنحو من الاعتبار او يضرب بها الجدار آه (الحادي عشر) العلامة الفيلسوف السيّد الرئيس السيّد هبة الدين الحسيني الشهرستاني دام ظله في كتابه (الدلائل والمسائل) المشهور وعليه الجمهور ان القرآن المنزل من الله على رسوله انّما هو هذا الموجود بين الدفتين وعليه دلت ادلّة وافية من التاريخ والحديث وقد اغترّ جملة من الحشوية ونسّاك المحدثين الظاهريين ببعض الاحاديث الضعيفة والتي وضع قسماً منها ذوو الاهواء من رؤساء الفرق في صدر الاسلام فظنوا حدوث الزيادة والنقصان في القرآن وسيّدنا المرتضى علم الهدى صرّح كغيره من اسلافنا المحققين بان القرآن محفوظ من الزيادة والنقصان كما صرّح ايضاً بانّ اكثر ما نزل على هذا الدين من البلاء انّما هو من ارباب النسك يعني بهم الذين ياخذون من صفاء سريرتهم بكل ما يسمعون آه.

ص٤٩ (الثاني عشر) العلامة الفقيه الشيخ عبد الله المامقاني طاب ثراه في كتابه (تنقيح المقال في احوال الرجال) عند ترجمة الربيع بن خثيم بعد نقله عن الفاضل النوري تضعيف الرجل البطالة بما لا مزيد عليه قال فتحصل من ذلك كله ان ما صدر من المحدث النوري من رمي الرجل بضعف الايمان ونقص العقل جرأة عظيمة كجرأته على الاصرار على تحريف كتاب الله المجيد وسائر ما يقف عليه المتتبع عصمنا الله تعالى واياك من التفوه بما لا ينبغي اه (الثالث عشر) امام هذه الاواخر في النظر والكلام المجاهد في اعلاء كلمة الاسلام شيخنا المبرور الشيخ محمد جواد البلاغي طاب ثراه في كتابه (آلاء الرحمن في تفسير القرآن) فقد بسط القول في هذا المجال بنقد الاقوال وسرد وجوه الاستدلال على وجه لم يسبق بمثله قال قدس ما لفظه لم يتفق لامر تاريخي من التواتر وبداهة البقاء مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلت آلاؤه بقوله في سورة الحجر "انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون" وقوله في سورة القيامة "ان علينا جمعه وقرآنه" ولئن سمعت في الروايات الشاذة شيئاً في تحريف القرآن وضياع بعضه فلا تقم لتلك الروايات وزناً وقل ما يشاء العلم في اضطرابها ووهنها وضعف رواتها ومخالفتها للمسلمين آه وقال تحت عنوان "قول الامامية بعدم النقيصة في القرآن" بعد نقل جملة من الاقوال التي قدمنا ذكرها آنفاً والاشارة الى الروايات التي يستدل بها على التحريف ان القسم الوافر من الروايات ترجع اسانيده الى بضعة انفار وقد وصف علماء الرجال كلاً منهم اما بانه ضعيف الحديث فاسد المذهب مجفو الرواية واما بانه مضطرب الحديث والمذهب يعرف حديثه وينكر ويروي عن الضعفاء واما بانه كذاب متهم لا استحل ان اروي من تفسيره حديثاً واحداً وانه معروف بالوقف واشدّ الناس عداوة للرضا عليه السلام واما بانه كان غالياً كذاباً واما بانه ضعيف لا يلتفت اليه ولا يعوّل عليه ومن الكذابين واما بانه فاسد الرواية يرمى بالغلو ومن الواضح ان امثال هؤلاء لا تجدي كثرتهم شيئاً ولو تسامحنا بالاعتناء برواياتهم في مثل هذا المقام الكبير لوجب من دلالة الروايات المتعددة ان ننزلها على ان مضامينها تفسير للآيات او بيان لما يعلم يقيناً شمول عمومها له لانه اظهر الافراد واحقها بحكم

العام او ما كان مراداً بخصوصه وبالنص عليه فى ضمن العموم عند التنزيل وما كان هو المورد للنزول او ما كان هو المراد من اللفظ المبهم وعلى احد الوجوه الثلثة الاخيرة يحمل ما ورد فيها انه تنزيل وانه نزل به جبرئيل كما يشهد به نفس الجمع بين الروايات كما يحمل التحريف فيها على تحريف المعنى ويشهد لذلك مكاتبة ابى جعفر عليه السلام لسعد الخير كما فى روضة الكافى ففيها وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه وحرّفوا حدوده وكما يحمل ما فيها من انه كان فى مصحف امير المؤمنين عليه السلام او ابن مسعود وينزل على انه كان فيه بعنوان التفسير والتاويل ومما يشهد لذلك قول امير المؤمنين ع للزنديق كما فى نهج البلاغة[1] وغيره ولقد جئتهم بالكتاب كملاً مشتملاً على التنزيل والتاويل ومما اشرنا اليه من الروايات ان المحدث المعاصر (يعنى الفاضل النوري) اورد فى روايات سورة المعارج اربع روايات ذكرت ان كلمة (بولاية على) مثبتة فى مصحف فاطمة وهكذا هى فى مصحف فاطمة ع ولا يخفى ان مصحفها عليها السلام انما هو كتاب تحديث باسرار العلم كما يعرف ذلك من عدة روايات فى اصول الكافى فى باب الصحيفة والمصحف والجامعة وفيها قول الصادق ع ما فيه من قرآنكم حرف واحد وما ازعم ان فيه قرآناً كما فى الصحيح والحسن (ومنها) ما فى الكافى فى باب ان الائمة عليهم السلام شهداء على الناس فى صحيحة بريد عن ابى جعفر ع وروايته عن ابى عبد الله ع من قولهما ع فى قوله تعالى "وجعلناكم امة وسطا" نحن الامة الوسطى وفى شرحه عن امير المؤمنين عليه السلام ونحن الذين قال الله "وجعلناكم امة وسطاً" اذن فما يرى مرسلاً فى تفسيرى النعمانى وسعد من ان الاية "ائمة وسطا" لابد من حمله على التفسير ان التحريف انما هو للمعنى (ومنها) كما رواه فى الكافى فى باب ان الائمة هم الهداة عن الفضيل سألت ابا عبد الله ع عن قول الله تعالى "ولكل قوم هاد" فقال كل امام هو هاد للقرن الذى هو فيه ورواية بريد عن ابى جعفر ع فى قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد فقال رسول الله المنذر ولكل زمان منا هاد يهديهم الى ما جاء به النبى ص والهداة من بعده على ع ثم الاوصياء واحد بعد واحد . ونحوها رواية ابى بصير عن ابى عبد الله ع ورواية عبد الرحيم القصير

(١) ليس ذلك فى نهج البلاغة وانما هو فى رواية الاحتجاج للطبرسى رحمه الله وهو من سهو القلم.

عن ابى جعفر عليه السلام ان رسول الله ص المنذر وعلى الهادى وبمضمونها جاءت روايات الجمهور مسندة عن طريق ابى هريرة وابى برزة وابن عباس وطريق امير المؤمنين ع وصححه الحاكم فى مستدركه واذا احطت خبرا بهذا فهل يروق لك التجاء فصل الخطاب فى تلفيقه وتكثيره الى النقل عن بعض التفاسير المتاخرة وعن الداماد فى حاشية القبسات من قوله ان الاحاديث من طرقنا وطرقهم متظافرة بانه كان التنزيل انما انت منذر لعباد وعلى لكل قوم هاد انتهى . هذا الشعر الذى ينشده المداحون ولا يرضى لعارف باللغة العربية ان ينسب اليه نظمه ولا اظنك تجد من طرقنا وطرق اهل السنة غير ما سمعته اولاً وهو غير ما نقله فاعتبر (ومنها) رواية الكافى عن ابى حمزة عن ابى جعفر عليه السلام قال قوله عز وجل ربنا ما كنا مشركين يعنون بولاية على وهذا صريح فى كونه تفسيراً فهى حاكمة ببيانها على ضعيفتى ابى بصير فى ظهورهما بان لفظ "بولاية على" محذوف من الاية وليرى البيان من رواية ابى حمزة الى امثال ذلك (ومنها) رواية عمر بن حنظلة عن ابى عبد الله ع فى قوله تعالى فى سورة البقرة متاعا الى الحول غير اخراج مخرجات ولا اظن الا انك تقول ان الحاق الامام ع لكلمة مخرجات انما هو تفسير للمراد من كلمة اخراج لا بيان للنقيصة من القران الكريم ولكن فصل الخطاب اورده بعنوان البيان للنقيصة فاعتبر (ومنها) صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع كما فى الكافى فى اول باب منع الزكوة وفيها ثم قال هو قول الله عز وجل سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة يعنى ما بخلوا به من الزكوة فالرواية كالصريحة بان لفظة "من الزكوة" انما هو تفسير من الامام لا من القران فهى حاكمة ببيانها على مرسلة ابن ابى عمير عمن ذكره عن ابى عبد الله ع فى قول الله عز وجل سيطوقون ما بخلوا به من الزكوة يوم القيامة وصارفة لها عن كونها بياناً للنقيصة (ومنها) صحيحة ابى بصير عن ابى عبد الله ع كما فى الكافى فى باب نص الله ورسوله على الائمة واحداً بعد واحد وفيها فقلت له ان الناس يقولون فما له لم يسم علياً ع واهل بيته فى كتاب الله قال فقولوا لهم ان رسول الله نزلت عليه الصلوة ولم يسم الله لهم ثلاثاً ولا اربعاً حتى كان رسول الله ص هو الذى فسر لهم ذلك وكذا قال فى الزكوة والحج ومقتضى الرواية بتصديق الامام لقول الناس ان الله لم يسم علياً فى القرآن والتسمية

كانت من تفسير رسول الله ص في حديث من كنت مولاه وحديث الثقلين ويشهد لذلك ما رواه
في الكافي ايضا في هذا الباب بعد ذلك بيسير في صحيحة الفضلاء عن ابي جعفر عليه السلام
ورواية ابي الجارود عنه ايضا ورواية ابان لديلم عن ابي عبد الله عليه السلام انهما تلوا في مقام
الاحتجاج وعدم التقية قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل
فما بلغت رسالته ولم يذكرا في تلاوة الاية كلمة "في علي" وهذا يدل على ان ما روى
في ذكر اسم علي ع في هذا المقام بل في غيره انما هو تفسير وبيان للمراد في وحي القرآن بكون
التفسير والبيان جاء به جبرائيل من عند الله بالوحي المطلق لا القرآن وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى (ومنها) رواية الفضيل عن ابي الحسن الماضي ع في باب لنكت من التنزيل
في الولاية من الكافي قال قلت هذا الذي كنتم به تكذبون قال يعني امير المؤمنين ع قلت
تنزيل قال ع نعم فانه ع ذكر امير المؤمنين ع بقوله يعني بعنوان التفسير وبيان المراد و
المشار اليه في قوله تعالى هذا فقوله في الجواب "نعم" دليل على ان ما كان مرادا بعينه
في وحي القرآن يسمونه عليهم السلام تنزيلا فتكون هذه الرواية وامثالها قاطعة لتشبثات
فصل الخطاب بما حشده من الروايات التي عرفت حالها اجمالا والى ما ذكرناه وغيره يشير
ما نقلناه من كلمات العلماء الاعلام قدست اسرارهم انتهى ما اردنا نقله من هذه الافادات
الذهبية ويشهد لما ذكره قدس سره وشيد عالمه ونبه الشيخ المفيد الى جماعة من الامامية ما
وجنح اليه من ان المحذوف ما كان مثبتا في مصحف امير المؤمنين ع على نحو التفسير والتاويل
وان الكلمات التي قد وردت زيادة على الموجود الان في متن القرآن كانت على نحو الشرح
والتاويل لا متن التنزيل ما ذكره الحافظ السيوطي في الاتقان من قوله المدرج وهو ما زيد
في القراءة على وجه التفسير كقراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت من ام اخرجها
سعيد بن منصور وقراءة ابن عباس رض ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم
الحج اخرجها البخاري وقراءة ابن الزبير ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما اصابهم قال عمر فما ادري اكانت قراءته ام فسر به
اخرجه سعيد بن منصور واخرجه ابن الانباري وجزم بانه تفسير واخرج عن الحسن انه كان

يقرأ وان منكم الا واردها الورود الدخول قال ابن الانباري قوله الورود الدخول تفسير
من الحسن لمعنى الورود وغلط فيه بعض الرواة فالحقه بالقرآن قال ابن الجزري في آخر كلامه
وربما كانوا يدخلون التفسير في القراءة ايضاحا وبيانا لانهم محققون لما تلقوه عن النبي
صلى الله عليه وسلم قرآنا فهم آمنون من الالتباس وربما كان بعضهم يكتبه معه اه
واذا كان من عادة الصحابة انهم كانوا يدخلون في القراءة تفسير جملة من الفاظ القرآن
على نحو الايضاح فاي مانع في ان يكون زيادة كلمة (في علي) في قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك (في علي) كما ورد في بعض الروايات واردا على نحو التفسير والتاويل لا غير غاية
الامر انا نقول انه كان الضمن منزلا على النبي لكنه ليس على وجهة الجزء للقرآن بل على نحو التاويل له
وهو باب واسع يتضح به الامر في كثير من الروايات الواردة في الباب قد سلك هذا المسلك في
شرح بعض روايات هذا الباب الامام المتكلم جدنا السيد دلدار علي طاب ثراه في المجلد الرابع من
كتابه عماد الاسلام الموضوع لمبحث الامامة من اصول العقائد قال من روايات الفقيه الشافعي
ابن المغازلي في كتاب المناقب باسناده الى جابر بن عبد الله الانصاري قال قال رسول الله ص
بمنى واني لادناهم اليه في حجة الوداع حين قال لالفينكم ترجعون بعدي كفارا يضرب
بعضكم رقاب بعض وايم الله لئن فعلتموها لتعرفنني في الكتيبة التي تضاربكم ثم التفت الى خلفه
فقال وعلي او علي ثلثا فرأينا ان جبرئيل غمزه وانزل الله عز وجل على اثر ذلك فاما نذهبن
بك فانا منهم منتقمون بعلي عليه السلام او نرينك الذي وعدناهم فانا عليهم مقتدرون
ثم نزلت قل رب اما تريني ما يوعدون رب فلا تجعلني في القوم الظالمين ثم نزلت
فاستمسك بالذي اوحي اليك في امر علي انك على صراط مستقيم وان عليا لعلم للساعة وانه ذكر لك
ولقومك فسوف تسألون عن علي بن ابي طالب هذا آخر الحديث وكان اللفظ المنزل المدلول
في ذلك على النبي صلى الله عليه وآله بعضه قرآن وبعضه تاويل اه وقد تجلى لك مما ذكرناه
ان نسبة القول بوقوع التحريف بالنقصان في القرآن الى جميع الشيعة افتراء وبهتان ما انزل
الله بها من سلطان وقد وقف على هذه الحقيقة الجلية كاتب المشرق الاكبر الامير شكيب
ارسلان في مقدمته المبسوطة التي كتبها على كتاب النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي

للاستاذ محمد احمد الغمراوی خریج المعلمین العلیا وخریج جامعة لندن وقد طبع هذا الکتاب مع المقدمة فی القاهرة سنة ١٣٤٧ھ قال فیها الامیر ما لفظه ان بعض غلاة الشیعة الاعجم هم یزعمون ان القرآن الکریم ایضا حذف منه واضیف الیه اھ

"القرآن کلام الله سبحانه"

معناه

لا ریب ان کلامنا هو ما یخرج عن افواهنا علی لسنتنا من الاصوات المتکسرة المنطبقة علی مقاطع خاصة تتشکل منها الحروف وتترکب منها الالفاظ وتتألف منها الجمل والعبارات.

هذا الکلام متدافع الوجود غیر قار بالذات یأتی اللاحق منه بعد فناء السابق ولا تجتمع اجزاؤه فی آن واحد.

هذا هو کلامنا ولا غرو فکل منا بنفسه هالک الذات باطل الحقیقة یعیش باختلاف الانفاس ویحیی بهب الریاح فلا بدع ان یکون کلامنا هو الذی علی هذه الصفة.

لیس علی الحادث جناح ان یکون محلا للحوادث فلا باس بان یکون کلامنا ما یصدر عن افواهنا مرکبا من الاصوات والحروف والمقاطع.

ولکن الکلام کلام الله سبحانه یمتنع ان یکون علی مثل هذه الصفة مع انه قد دل الدلیل القطعی من القرآن علی اسناد الکلام الیه سبحانه وتخلص الاشاعرة عن هذه المشکلة باثبات "الکلام النفسی" والکلام النفسی لا یدری ما هو؟ لکنه غیر العلم، غیر الارادة غیر المشیئة غیر کل ما یتعقله الانسان من صفاته سبحانه. ذلک هو المجموع المرتب من المعانی. لا - بل الکلمات والجمل یحدث فی النفس الالفاظ بوجوداتها المتحادثة تکون مرآة دالة علی ذلک المجموع فی النفس. ذلک ثابت فی ذاته سبحانه منذ الازل. قدیم لیس فیه تعاقب وتجدد. هذا اقصی ما یمکن الکشف عنه فی معنی الکلام النفسی ولکنه ماذا یفهم منه العاقل؟ (۰)

وراء العلم، وراء الارادة. وراء المشیئة، وراء کل ما یدرکه العقل ویتصوره الانسان! اذن فما هو؟ مجموع الکلمات فی النفس! ماذا یراد منه؟

فهل نحمله علی ان الانسان کما قد یتصور ویتروی من قبل ان یتکلم ما یقوله بلفظه من الالفاظ والکلمات بعد ذلک فهو یختلج فی فکره ویهم همه انه سوف یقول کذا وکذا وکذا ثم کذا وکذا وکذا وهکذا. فلا شک انه یجد فی النفس مجموع تصورات اذا ابرزت فی الخارج تکون عبارة عن الالفاظ والعبارات المرتبة وهی قبل الابراز فی الخارج لا علاقة لها بالفم واللسان فهکذا فی الله سبحانه وهذا هو الکلام النفسی. أهذا هو الذی یقولونه؟ فلا شبهة ان هذه التصورات النفسیة التی تکون للالفاظ ایضا لا بد ان تکون متدرجة الحصول متعاقبة الثبوت فی النفس علی نمط نفس الالفاظ التی تصدر علی طبقها فی الخارج. فکیف یقال انه شیئ قدیم ازلی ثابت الذات مستقر الوجود ثم انه لو کان الکلام النفسی ثابتا فی الازل فمعناه ان اجزاءه جمیعا فی رتبة واحدة حاصلة من القدیم فکیف یتحقق الترتب والتعاقب فی الکلام اللفظی مع کونه مرآة لذلک الکلام النفسی حاکیة له کاشفة عنه من غیر تغییر ولا تبدیل.

ثم ان ذلک الکلام النفسی اذا کان شیئا ثابتا منذ الازل فی حقیقة ذاته سبحانه فای علاقة له تحقق مع موسی عند الشجرة او الطور حتی یقال (کلم الله موسی تکلیما) وکیف نزل هو علی النبی الکریم صلی الله علیه وآله فی سمة (القرآن) حتی صح ان نقول انه کلام الله سبحانه.

نحن علی صفة انکارنا القدیم وراء ذات الاله الحق سبحانه والقول بان صفاته تعالی لیست عبارة الا عن ذاته المستجمعة بنفسها لجمیع آثار الکمال لا یسوغ لنا ابدا الالتزام بصفة لذاته تعالی ثابتة فیه منذ القدم وعلی الاخص الکلام النفسی الذی لم یعقل الی الان معناه. انما المعنی الذی نحن نقول به فی تکلیم الله سبحانه هو انه خالق الکلام والکلام ینسب الیه من حیث کونه مخلوقا له.

نعم. ان الذین یقولون بان الله سبحانه خالق لافعال العباد لا یرون لما

ذكرناه من معنى الكلام الالهى مغزى يختص به لان كل ما يتكلم به الانسان بلهواته ولسانه فهو مخلوق عندهم لله سبحانه فعلى ما ذكروا من التفسير يكون كله كلام الله سبحانه ولكن نحن لا نوافقهم على ذلك بل نقول ان العبد هو خالق افعال نفسه الاختيارية فلا يكون كلامه الصادر عنه بارادته واختياره مخلوقا له سبحانه حتى يكون كلاما له .

اذاً فالكلام الالهى انما يكون الكلام الخارج عن الصنع البشرى والمتعالى عن ارادته واختياره الذى يكون قد نسبه الله الى نفسه .

الاشياء التى لا نطق لها ولا كلام فى حد انفسها كالنبات والجماد وكثير من الحيوان اذا وجد فيها النطق وسمع منها الكلام فلا شك انه يكون بارادة الله تعالى وقدرته خاصة وحينئذ فان لم ينسبه تعالى الى نفسه بل اظهره بانه صفة لنفس ذلك الشيئ حدثت فيه خارقة للعادة كتسبيح الحصى فى كف النبى صلى الله عليه وآله وسلم (كما فى بعض الاخبار) وشهادة الطفل لبراءة يوسف (ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين) ونحو ذلك فلا يكون ذلك كلام الله سبحانه بل ينبغى ان يقال ان الحصى سبحت باذن الله سبحانه والطفل قد شهد بامره تعالى وهكذا فان الكلام الذى ظهر فى هذه الاشياء انما اظهر بسمة انه كلام لها ومعنى ذلك ان الله قد اوجد فيها القدرة على التكلم فالكلام كلام لها لا لله سبحانه ولكن اذا كان قد اوجد الله سبحانه الكلام ونسبه الى نفسه بمعنى انه اظهره بانه يفصح عن خطاب الله سبحانه ويعرب عن ارادته من امره او نهيه كالكلام الذى سمعه موسى من الشجرة حيث نادته (انى انا ربك فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى) فلا شك انه يكون كلام الله سبحانه فليست الشجرة فى هذه الصورة الا ستارا وراءه المتكلم الاحدى ينطق بكلام مخلوق بارادته الخاصة وحكمته البالغة ولذلك لم يتخذ النبى موسى تلك الشجرة ربا لنفسه حيث سمع منها (انا ربك) بل علم ان الكلام وان كان ظاهرا فى الشجرة لكن المتكلم به الشجرة لا هى نفسها فهو القائل (انا ربك) دونها وهكذا

كلام الله سبحانه معه فوق الطور كان يظهر فى ستار من السحاب ونحوه .

ولا يمكن انكار هذا النحو من اسناد الكلام الى الله سبحانه للقائلين بالكلام النفسى ايضا فان الكلام النفسى كما تقدم امر مكنون فى ذاته سبحانه منذ الازل لا يصلح لان يكون مسموعا بالآذان ولا متوجها الى احد من البشر فذلك لا يصلح لان يصير به موسى كليم الله وانما الكلام الذى صار به موسى كليم الله سبحانه هو هذا الكلام المسموع من الشجرة او السحاب وهو مجموع من الالفاظ والكلم حادث مخلوق لله تعالى لا محالة فليست علة صيرورة الكليم كليم الله الا هذا الكلام وهو الذى صح لاجله القول بانه (كلم الله موسى تكليما) ولا زمه ان يكون هذا الكلام الله سبحانه من حيث كونه مخلوقا له بالخصوصية واذا صح به ان يقال لموسى انه كليم الله وان يقال له سبحانه انه متكلم فقد اغنى ذلك عن الكلام النفسى ولا داعى بعد ذلك الى الالتزام به .

هذا النحو الذى يكون فيه الكلام مخلوقا فى شيئ مما لا نطق له ولا كلام كالنبات والجماد والحيوان .

النحو الثانى ان يكون الكلام صادرا على لسان انسان صالح للنطق والبيان لكن الكلام الذى ظهر على لسانه يكون على مكانة من الاعجاب خارجة عن حدود البشرية ثم يظهر من نصوصه ومصارحاته اسناده الى الله سبحانه وادعاء انه كلامه تعالى ومزايا الكلام تاتى مصدقة له فى دعواه .

هذا الكلام ايضا يكون كلام الله سبحانه بمعنى انه تعالى كما قد يجعل الشجرة محلا لكلامه وكما جعل السحاب منشأ لكلامه هكذا قد جعل الانسان مظهرا لانشاء كلامه وهو يتصور على انحاء الاول ان يخلق الكلام على لسان النبى من غير واسطة ولكنه انما يكون بان يسلب الارادة والقدرة عن شخص النبى بالنسبة الى قلبه ولسانه بالمرة ويسخر قواه لاجراء ما يخلقه من الكلام من غير قدرة ولا اختيار اذ لو بقى ارادة النبى واختياره وصدر الكلام عنهما لكان كلاما للنبى ولم يصح اسناده الى الله سبحانه . الثانى ان يخلق الكلام فى حجر او شجر او غير ذلك مما لا نطق له ويكون ذلك واسطة لاستماع النبى له الثالث ان يخلق الكلام فى محل من العالم الاعلى ثم

ينزل من هناك على لسان ملك من الملئكة فيتلقاه النبي منه . ولا يخفى ان النحو الاول لا يليق بالكمال البشرى وعلى الاخص فى الانسان الذى يكون تام الانسانية لان تعاليم النبى واقواله لا تكون حينئذ بالارادة البشرية والاختيار الشخصى بل على نحو القهر والاجبار وانسلاخ الانسان ذى الشعور والاختيار فى حين من الاحيان عن الشعور والارادة مناف للكمال الانسانى مع ان قضية الحكمة الالهية ان يكون تعليم النبى وابلاغه على طبق المصالح الزمنية والحكمة الوقتية ومن اللازم للكلام الالهى ان يكون طريق ادائه الى النبى شيئا يأتى معه وصوله الى النبى فى كل حين ولكن اجراءه على لسان النبى يكون بارادته واختياره على طبق المصلحة فى التبليغ والنظام وهذا لا يتأتى فى النحو الاول واما النحو الثانى فهو الذى كان حاصلا لموسى بن عمران ولكن حاجيات الامة الموسوية فى الشريعة كانت محدودة الحدود ومقيدة القيود كان يكفى لها ان يجعل لموسى ميقات من ربه ومحل لمناجاته فى وراء مكان خاص من جبل طور يذهب الى هناك فيسمع الكلام المخلوق فى سحاب ونحوه ثم يأتى الى امته فيعلمهم ما تلقاه من لدن ربه ولكنه لم يكن كافيا لنبينا صلى الله عليه واله وسلم الذى كان ليؤتى من لدن ربه قانونا جامعا لانظمة الحيوة وجزئيات الفطرة البشرية باقتضاء كل وقت من الاوقات ولقد كان قائما بنظم امور الامة فى حيوته بكل مشهد من الحرب والسلم وكل محضر من العدو والصديق وكل مجتمع ومحتشد وكان لا يزال الناس على اختلاف طبقاتهم مجتمعين حوله فى السفر والحضر فى المنزل والطريق يطلبون منه المسائل والهدايات اللازمة فى كل شعبة من شعب حيوتهم فكان غير جدير فى الحكمة الالهية ان يكون القاء الكلام اليه بخلق الصوت فى شيئ من المواد الجسمية كشجر وحجر ونحوه مما يسمعه كل احد يشهد ذلك المشهد ولذلك قد اختار الله سبحانه لنبينا ثالث الانحاء المذكورة .

ولقد خلق الله سبحانه كلامه فى العالم الاعلى ذلك العالم الذى لا نستطيع الوقوف على حقيقة كيان موجوداته لمغيبه عن حواسنا وقصور مشاهدتنا عن شيئ من مثاله . خلق الله القران فى اللوح المحفوظ . اللوح المحفوظ ما هو؟ ما حقيقته؟ شيئ لا استطيع الكشف عنه نعم لابد ان يعرف انه امر وراء هذا العالم المادى ليس ذلك

لوحا من خشب او رصاص ونحاس وذهب او فضة يرتسم فيه النقوش على النحو المشهود لنا من الكتابة بل ذلك امر وراء ذلك . يعبر عنه باللوح لتقريبه الى الافهام العادية (والمجاز قنطرة الحقيقة)

لا شك ان القران الكريم قد نشأ باجمعه هناك ثم انزل على طبق مقتضيات الاحوال على النبى صلى الله عليه واله وسلم بواسطة الروح الامين نزولا على القلب بنحو الابلاغ الروحى من غير صوت مسموع باذان احاد البشر الا من شاء الله . هذا هو الوحى . هذا هو نزول القران . به صار القران كلام الله سبحانه ومباينا لكلام الانسان .

هو مخلوق له سبحانه على نحو الاسناد اليه فصار كلاما له تعالى قال (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) وهو قد نزله بامره على النبى فقال (انا نحن نزلنا الذكر) وقد نزل على يدى الامين جبرئيل فقال (نزل به الروح الامين على قلبك) وقد كان يتلقاه النبى من جبرئيل فصح لتجوز عنه باسناده اليه قال (انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين)

ملحمة عظيمة
فى
مسئلة خلق القران

ان الخلاف فى معنى كونه سبحانه متكلما ينتج بالطبع الخلاف فى معنى كون القران كلام الله سبحانه وقد ذكرناه على نحو من الايضاح فيما قبل ولكنه ألم يكن من الضرورى بحكم العقل ان يتفق الفريقان على الاقل على كون هذه الالفاظ المؤلفة والكلمات المركبة التى نسميها اليوم (قرانا) التى تكتب على الصحف وتجمع فى الصدور وتلقى على الالسنة محدثة غير قديمة لانها لو كانت قديمة بنفسها لم يكن موجب للفئة الكبرى لاختراع الكلام النفسى فى اثبات كونه متكلما سبحانه وانما الذى علم الى ذلك هو ان هذه الالفاظ محدثة لا يصح

صدورها من الله سبحانه فلابد لان يكون هناك كلام قديم يصح اسناده اليه سبحانه وهو الكلام النفسي واذا كانت هذه الالفاظ محدثة فلابد لها من موجد خالق وهي حينئذ مخلوقة لا محالة .

هذا امر لم يكن بطرف من الاشكال والاعضال حتى يختلف فيه المقال ويطول به الخصام والجدال ولكن من المؤسف جدا ان هذا الامر على ذلك الحد من البساطة والسذاجة اصبح ملحمة كبرى بين المسلمين قد شب نارها وعلا لظاها واستطار شرارها لامد بعيد وزمن غير قصير ان السواد الاكبر من المسلمين لا ادري (وليتني ادري) لماذا وكيف قد غمضوا اعينهم عن المعاني والحقائق وقصروها على الالفاظ والتعابير .

جعلوا القول بان القران مخلوق ازدراء للقران الكريم واحتقارا به فعدوه ذنبا كبيرا لا يغفر فاعله وكان هذا الاعتقاد على بساطته يبقى على حاله لو لم ينهض في القرن الثاني من الهجرة خليفة العباسيين المامون بثقافته العلمية ليسحق هذه العقيدة التي كان يعدها من الخرافة . ان هذا الخليفة (من سوء الصدف) لم يكن على حد من قبله من الامويين والعباسيين مقتصرا في عيشه على اللهو والترف بل كان له حظ من العلم والتوسع بالفنون الحكمية والدينية ولذلك كان يرى بنظر الانتقاد ما يلقاه من العقائد والاقوال ومن ذلك كان تفكيره في مسئلة القران رأى القول بان القران قديم غير مخلوق امرا لا يوافقه العقل والبرهان فقام مصارحا بان القران مخلوق لا قديم سنة ٢١٢ من الهجرة.

قال الطبري فيها اظهر المامون القول بخلق القران .

لا غرو ان الفقهاء الظاهريين لم يكونوا ليقروا على هذه النظرية وقد خالفوا وقاوموا ولم يكتفوا بمخالفتها من الوجهة العلمية بل جعلوها حدا بين الكفر والاسلام وقد عقد البيهقي في كتاب الاسماء والصفات بابا لهذا المبحث على راسه سرد هناك اقوال جماعة من المحدثين منهم وكيع بن الجراح قال من زعم ان القران محدث فقد كفر ومنهم يزيد بن هرون قال من زعم ان كلام الله مخلوق فهو والذي لا اله الا هو عندي زنديق وقال المزني من قال ان القران مخلوق فهو كافر وقال عبد الرحمن بن المهدي لو رأيت رجلا على الجسر

وبيدي سيف يقول القران مخلوق ضربت عنقه لا ريب ان المامون العباسي لو كان كغيره من الملوك لارتاع من هذه الاقوال القارصة والفتاوى التكفيرية ولكنه مضافا الى صفة كونه سلطانا كان كما يقول السيوطي يعد من اكابر العلماء فهو لم يكترث ولم يبال بهذه الهلجات الفارغة واصبح بصفة كونه عالما يقاوم معارضيه بقوة الاستدلال ويبرهن على انهم الكافرون الخارجون عن حقيقة الاسلام وبصفة كونه سلطانا يعاقبهم عقوبة الكافرين ويصب عليهم سوط التعذيب والتعزير فكتب الى اسحق بن ابراهيم الخزاعي وهو واليه على بغداد كتابا ابسط فيه القول في مسئلة خلق القران على نحو الاستدلال وامره فيه بجمع من عنده من الفقهاء والمحدثين والسؤال عن ارائهم في هذه المسئلة وهذا الكتاب قد ذكره الطبري في تاريخه في حوادث سنة ٢١٨ هـ وهو لاستجماعه كثيرا من الفوائد المتعلقة بالمسئلة جدير بان يذكر في هذا المقام قال اما بعد فان حق الله على ائمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في اقامة دين الله الذي استحفظهم مواريث النبوة التي اورثهم واثر العلم الذي استودعهم والعمل بالحق في رعيتهم والتشمير لطاعة الله فيهم والله يسأل امير المومنين ان يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته والاقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته وقد عرف امير المومنين ان الجمهور الاعظم والسواد الاكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الاقطار والآفاق اهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والايمان به ونكوب عن واضحات اعلامه وواجب سبيله وقصور ان يقدروا الله حق قدره ويعرفوه كنه معرفته ويفرقوا بينه وبين خلقه لضعف ارائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكر والتذكر وذلك انهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما انزل من القران فاطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجمين على انه قديم اول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاء وللمومنين رحمة وهدى (انا جعلناه قرآنا عربيا) فكل ما جعله الله فقد خلقه وقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور وقال

عزوجل كذلك نقص عليك من انباء ما قد سبق فاخبرانه تقصص لامور احدثه
بعدها وتلا به متقدمها وقال الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير فكل
محكم مفصل فله محكم مفصل والله محكم كتابه ومفصله فهو خالقه ومبتدعه ثم هم الذين
جادلوا بالباطل فدعوا الى قولهم ونسبوا انفسهم الى السنة وفى كل فصل من كتاب الله
قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم يرد عليهم قولهم ونحلتهم ثم اظهروا مع
ذلك انهم اهل الحق والدين والجماعة وان من سواهم اهل الباطل والكفر والفرقة
فاستطالوا بذلك على الناس وغروا به الجهال حتى مال قوم من اهل السمت الكاذب والتخشع
لغير الله والتقشف لغير الدين الى موافقتهم عليه ومواطاتهم على سيئ ارائهم تزينا بذلك
عندهم وتصنعا للرئاسة والعدالة فيهم فتركوا الحق الى باطلهم واتخذوا دون الله وليجة
الى ضلالتهم فقبلت بتزكيتهم لهم شهاداتهم ونفذت احكام الكتاب بهم على دغل
دينهم ونغل اديمهم وفساد نياتهم ويقينهم وكان ذلك غايتهم التى اليها اجروا واياها طلبوا
فى متابعتهم والكذب على مولاهم وقد اخذ عليهم ميثاق الكتاب الا يقولوا على الله الا الحق
ودرسوا ما فيه اولئك الذين اصمهم الله واعمى ابصارهم افلا يتدبرون القران ام على قلوب
اقفالها فراى امير المومنين ان اولئك شر الامة ورؤس الضلالة المنقوصون من التوحيد
حظا والمخسوسون من الايمان نصيبا واوعية الجهالة واعلام الكذب ولسان ابليس الناطق
فى اوليائه والهائل على اعدائه من اهل دين الله واحق من يتهم فى صدقه وتطرح شهادته
ولا يوثق بقوله ولا عمله فانه لا عمل الا بعد يقين ولا يقين الا بعد استكمال حقيقة
الاسلام واخلاص التوحيد ومن عمى عن رشده وحظه من الايمان بالله وبتوحيده كان عما سوى
ذلك من عمله والقصد فى شهادته اعمى واضل سبيلا ولعمر امير المومنين ان احجى الناس
بالكذب فى قوله وتخرص الباطل فى شهادته من كذب على الله ووحيه ولم يعرف الله
حقيقة معرفته وان اولاهم برد شهادته فى حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه
وبهت حق الله بباطله فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب امير المومنين
هذا اليك فابدأ بامتحانهم فيما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق الله القران واحداثه

واعلمهم ان امير المومنين غير مستعين فى عمله ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه
من امور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه فاذا اقروا بذلك ووافقوا
امير المومنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس
ومسالتهم عن علمهم فى القران وترك اثبات شهادة من لم يقر انه مخلوق محدث ولم يره
والامتناع من توقيعها عنده واكتب الى امير المومنين بما ياتيك عن قضاة اهل عملك فى
مسالتهم والامر لهم بمثل ذلك ثم اشرف عليهم وتفقد اثارهم حتى لا تنفذ احكام الله الا بشهادة
اهل البصائر فى الدين والاخلاص للتوحيد واكتب الى امير المومنين بما يكون فى ذلك ان
شاء الله وكتب فى شهر ربيع الاول سنة ٢١٨ وكتب المامون الى اسحاق بن ابراهيم فى اشخاص سبعة
نفر منهم محمد بن سعد كاتب الواقدى وابو مسلم مستملى يزيد بن هارون ويحيى بن معين وزهير
بن حرب ابو خيثمة واسماعيل بن داود واسماعيل بن ابى مسعود واحمد بن الدورقى فاشخصوا اليه
فامتحنهم وسألهم عن خلق القران فاجابوا جميعا ان القران مخلوق فاشخصهم الى مدينة
السلام واحضرهم اسحاق بن ابراهيم داره فشهر امرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من اهل
الحديث فاقروا بمثل ما اجابوا به المامون فخلى سبيلهم وكان ما فعل من ذلك اسحق بن ابراهيم
بامر المامون . وكتب المامون بعد ذلك الى اسحاق بن ابراهيم . اما بعد فان من حق الله على
خلفائه فى ارضه وأمنائه على عباده الذين ارتضاهم لاقامة دينه وحملهم رعاية خلقه
وامضاء حكمه وسننه والايتمام بعدله فى بريته ان يجهدوا لله انفسهم وينصحوا له فيما
استحفظهم وقلدهم ويدلوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذى اودعهم والمعرفة
التى جعلها فيهم ويهدوا اليه من زاغ عنه ويردوا من ادبر عن امره وينهجوا لرعاياهم سمت
نجاتهم ويقفوهم على حدود ايمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم ويكشفوا لهم عن مغطيات
امورهم ومشتبهاتها عليهم بما يدفعون الريب عنهم ويعود بالضياء والبينة على كافتهم وان
يوثروا ذلك من ارشادهم وتبصيرهم اذ كان جامعا لفنون مصانعهم ومنتظما لحظوظ عاجلتهم
واجلتهم ويتذكروا ان الله مرصد من مسائلتهم عما حملوه ومجازاتهم بما اسلفوه وقدموا
عنده وما توفيق امير المومنين الا بالله وحده وحسبه الله وكفى به ومما تبينه امير المومنين

بروّيته وطالعه بفكره فتبيّن عظيم خطره وجليل ما يرجع فى الدين من كفه وضرع مما ينال المسلمون بينهم من القول فى القرآن الذى جعله الله اماما لهم واثرًا من رسول الله وصفيّه محمّد صلى الله عليه وسلم باقيا لهم واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين فى عقولهم الا يكون مخلوقا فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذى بان به عن خلقه وتفرد بجلالته من ابتداع الاشياء كلها بحكمته وانشائها بقدرته والتقدم عليها باوليته التى لا يبلغ اولاها ولا يدرك مداها وكان كل شيئ دونه خلقا من خلقه وحدثا هو المحدث له وان كان القرآن ناطقا به ودالا عليه وقاطعا للاختلاف فيه وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم انه ليس بمخلوق اذ كان كلمة الله والله عز وجل يقول انا جعلناه قرآنًا عربيًا وتاويل ذلك انا خلقناه كما قال جل جلاله وجعل منها زوجها ليسكن اليها وقال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وجعلنا من الماء كل شيئ حى فسوّى عز وجلّ بين القرآن وبين هذه الخلائق التى ذكرها فى شية الصنعة واخبر انه جاعله وحده فقال انه لقرآن مجيد فى لوح محفوظ فقال ذلك على احاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط الا بمخلوق وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم لا تحرك به لسانك لتعجل به وقال ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقال من اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته واخبر عن قوم ذمهم بكذبهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيئ ثم اكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فسمى الله تعالى القرآن قرآنا وذكرًا وايمانا ونورًا وهدًى ومباركا وعربيًا وقصصا فقال نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن وقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقال قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقال لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فجعل له اولًا واخرًا ودلّ عليه انه محدود مخلوق وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم فى القرآن الثلم فى دينهم والحرج فى امانتهم وسهلوا السبيل لعدو الاسلام واعترفوا بالتبديل والالحاد على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التى هى لله وحده وشبهوه به والاشباه اولى بخلقه وليس يرى امير المومنين لمن قال بهذه المقالة حظا فى الدين ولا نصيبا من الايمان

واليقين ولا يرى ان يحل احدا منهم محل الثقة فى امانته ولا عدالته ولا شهادته ولا صدق فى قوله ولا حكاية ولا تولية لشيئ من امر الرعية وان ظهر قصد بعضهم وعرف بالسداد مسدد فيهم فان الفروع مردودة الى اصولها ومحمولة فى الحمد والذم عليها ومن كان جاهلا بأمر دينه الذى امره الله به من وحدانيته فهو بما سواه اعظم جهلا وعن الرشد فى غيره اعمى واضل سبيلا فاقرأ على جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن اسحاق القاضى كتاب امير المومنين بما كتب به اليك وانصصهما عن علمهما فى القرآن واعلمهما ان امير المومنين لا يستعين على شيئ من امور المسلمين الا بمن وثق باخلاصه وتوحيده وانه لا توحيد لمن لم يقر بان القرآن مخلوق فان قالا بقول امير المومنين فى ذلك فتقدم اليهما فى امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق ونصهم عن قولهم فى القرآن فمن لم يقل منهم انه مخلوق ابطلا شهادته ولم يقطعا حكما بقوله وان ثبت عفافه بالقصد والسداد فى امره وافعل ذلك بمن فى سائر عملك من القضاة واشرف عليهم اشرافا يزيد الله به ذا البصيرة فى بصيرته ويمنع المرتاب من اغفال دينه واكتب الى امير المومنين بما يكون منك فى ذلك ان شاء الله. اهـ

من طرائف النوادر فى التاريخ انه بعد هذا الضغط والتشديد لم يبق من الفقهاء والمحدثين من لم يجاهر بعقيدة خلق القرآن سوى احمد بن حنبل ومحمد بن نوح العجلى ومن سواهما باجمعهم قد صرحوا ونادوا بانّ القرآن مخلوق قال السيوطى فى تاريخ الخلفاء انّهم توقفوا اوّلا ثم اجابوه تقية وكان من هؤلاء الحفاظ والايمة مثل يحيى بن معين وكان يقول بعد ذلك اجبنا خوفا من السيف وقد علم المامون بانّهم لم يقولوا ما يقولون الا انصيّاعًا للحكومة فغضب عليهم وامر بان يزجوا الى السجن ولكن صادف ذلك موت المامون بعد هدأت الفورة.

تاريخ نزول القرآن

مما لا شك فيه وقد تقدم التصريح بمرارات القرآن كان ينزل نجوما فى اوقات شتى على طبق مقتضيات الاحوال ومن هذه الوجهة قد روعى تاريخ الحوادث فيه بالمضى

والحال والاستقبال وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يضبط تاريخ نزول القرآن بشهر او يوم او ليلة ولكن قد جاء فى القرآن المجيد تحديد نزول القرآن الكريم فى شهر خاص وهو شهر رمضان قال (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن) وفى ليلة خاصة قال (انا انزلناه فى ليلة مباركة) وهى ليلة القدر قال (انا انزلناه فى ليلة القدر) وبهذا قد جاء تاريخ نزوله معيّنا بالخصوصيّة ولا سبيل للوصول الى سرّ هذا التاريخ لمن يقول بالكلام النفسى اذ القرآن عنده له محكى عنه وله حكاية امّا المحكى عنه فهو الكلام النفسى وهو قديم لا يورخ بتاريخ واما الحكاية فهى الفاظ وقد نزلت متجددة فى خلال مدة طويلة فكيف تاريخها بشهر خاص وليلة معينة ولكن يهون الخطب على ما نقول من خلق القرآن دفعة واحدة فى العالم الاعلى قبل نزوله الى هذه الدّنيا فلا غرو ان يكون ذلك فى شهر رمضان فى ليلة القدر ذلك الانشاء الاوّل ذلك المعبّر عنه بالانزال فى هذه الايات دون التنزيل على النبىّ بواسطة الامين جبرئيل فان ذلك كان على النحو التدريج والتعاقب كما لا يخفى .

نظم القرآن

لقد قدمنا القول فى جمع القرآن بما لا مزيد عليه ان التحريف فى القرآن بالزّيادة او النقيصة ممّا لا نقول به وعلى هذا فكل ما يجب ان يتمسك به ويستند اليه هو هذا الموجود بين الدّفّتين ولا يعوّل على رواية تنبى عن سقوط كلمة من القرآن او تبديل لفظة بلفظة نعم لو كانت الرّوايات تتضمن كلمات فى القرآن على نحو التفسير والتاويل على ما اوعزنا اليه فيما قبل فلا شك انه يوخذ بها فى مقام التفسير على شريطة الثقة والاعتبار .

هكذا لا ريب فى تواتر النظم والترتيب فى كلمات اى القرآن ويصح الاستناد الى نظم كلّ اية من الايات ولو اختل النظم فى كل اية لسقط الجميع عن الحجية اذ الترتيب من مقومات المعنى فى الكلام لكنّ الّذى لا يسوغ التجافى عنه هو انا لا نعنى بالاية مجموع قطعة

من الكلام وضع فيما قبلها و بعدها علامة مستديرة لان هذه العلامات لم تكن على عصر النبىّ ولا من بعده من الخلفاء وانّما وضعت على عصر الحجاج ولا دليل على صحتها البتة فمن الجائز ان يكون بين كل من العلّامتين اجزاء عديدة يكون كل منها اية مستقلة على ما يشهد به النّقل المتواتر فى قوله سبحانه (انّما يريد الله الاية) فانها اية مستقلة لكنّهم جعلوها فى نظم القرآن جزء من اية اخرى مستطيلة فالمناط كل المناط فى تعيين الاية اما على النقل المعتبر او على شهادة السّياق وفى الاكثر سياق الاية نفسه يدلّ قطعيا على ان الاية هو هذا المجموع من الكلام ولا تعويل على العلامات الموضوعة من القرّاء امثال (ط - ج - م) ونحو ذلك فانّها ممّا لا مستند لها اصلا ولا يصح الرّكون اليها فى مقام التفسير وبيان المعنى .

امّا ايات القرآن بعضها مع بعض فلا ريب انّها مرتّبة فى مقام الترتيب على ما انزل الله سبحانه ولذلك وقع الخلط فى الايات بين المكى والمدنى وفى جملة من السور ترى الايات المدنيّة متقدمة على الايات المكية وترى الاية الناسخة متقدمة على المنسوخة مع ان ذلك لا يتم على كون الترتيب مطابقا للنزول ولا دليل عندنا على كون الترتيب فى اللّوح المحفوظ مغايرا للترتيب للنزول وان هذا القرآن مرتّب على ذلك الترتيب الذى فى اللّوح المحفوظ اذ ذلك ممّا لم يأت به نقل عن النبىّ صلى الله عليه واله وسلم ولا عبرة للنقل عن غيره .

مع ان النقل قد جاء دالّا على خلافه فقد روى الواحدى فى كتاب الاسباب والنزول (1) عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرّحمن الرّحيم وعن ابن مسعود قال كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين حتى ينزل بسم الله الرّحمن الرحيم وبهذا يظهر ان كل واحد من السور على عصر النبى صلى الله عليه واله وسلم كان مجموعا من الايات التى تنزل ما بين بسملتين وان تقسيم السّور وتاليفها انّما كان على ترتيب تنزيلها لا غير وقد دل النقل ايضـ

(1) طبعة مصر ص ١١

على ان الصحابة حين الفوا هذا التاليف لم يراعوا فيه توقيفا ونقلا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد اخرج ابن ابي داود في كتاب المصاحف من طريق محمد بن اسحق عن يحيى بن عباد عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال اتى الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر سورة براءة فقال اشهد اني سمعتهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووعيتهما فقال عمر وانا اشهد لقد سمعتهما ثم قال لو كانت ثلث آيات لجعلتها سورة على حدة فانظروا آخر سورة من القرآن فالحقوها في آخرها.

وعلى هذا لا يصح الاستدلال بنظم القرآن في شيء من الاحكام الا ان ياتي النقل المعتبر في عدة من الآيات بان تنزيلها كان على هذا الترتيب ويشهد السياق بذلك شهادة قطعية كما انه الحال في كثير من السور القصار التي نزلت مرة واحدة وجملة من السور المفرغة في قالب واحد كالرحمن والمدثر ونحوهما فان كلا من هذه السور بحسب نظمها في حكم آية واحدة واما ما عدا ذلك من السور الطوال فلا يمكن الركون على ما فيها من نظم الآيات في مقام الاستدلال واستنباط الاحكام. نعم تترتب على هذه السور ما وراء ذلك من الاحكام المرتبة في الشرع كقراءتها في الصلوة وترتب المثوبات المقررة لتلاوة واحد من السور على التعيين ووجوب قراءة سورة معينة عند الاجارة او النذر او اليمين فان ذلك كله يترتب على النظم الموجود لامضاء الائمة المعصومين وامرهم بالجري عليه في مثل قولهم (اقرأوا كما يقرأ الناس)

اما الترتيب بين السور فلا دليل على كونه توقيفيا من تلقاء الشارع ولذلك كانت المصاحف عند الصحابة مختلفة من هذه الوجهة في الغاية وقد اخرج البخاري في صحيحه عن عائشة انه قد سألها رجل من اهل العراق ان تخرج له ما عندها من المصحف فقالت له قال لعلي اؤلف القرآن عليه فانه يقرأ غير مؤلف فقالت وما يضرك اية قرأت قبل انما نزل اول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى اذا ثاب الناس الى الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ابدا ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابدا لقد نزل بمكة على

محمد صلى الله عليه وسلم واني لجارية العب بل الساعة موعدهم والساعة ادهى وامر وما نزلت سورة البقرة والنساء الا وانا عنده قال فاخرجت له المصحف فاملت عليه السور وقد دل هذا من طرق الجمهور على انه لا ترتيب بين السور في الشرع ولا دليل على خصوصية الترتيب من طرقنا ايضا فلا يشترط في تلاوة القرآن الكريم ان يكون على الترتيب الموضوع الاول فالاول بل لو نذر تلاوة القرآن او استؤجر عليه لكفاه قرأة جميع السور على اي نحو كان.

واما تقسيم القرآن الى ثلثين جزءاً فهو شيء لا مستند له في الدين. نعم لو استؤجر او نذر قراءة جزء من القرآن لكان يلزمه قراءة هذا المقدار لانصراف اللفظ الى معناه العرفي المتداول بين الناس هكذا الكلام في الركوعات والارباع والانصاف فانها تقاسيم لم يأت عليها سلطان ولكن يلزم مراعاتها مع تعلق الاجارة او النذر بها لاجل التبادر والانصراف.

اما مسئلة القراءات السبع وتواترها والاستناد لها بقوله صلى الله عليه وآله وسلم نزل القرآن على سبعة احرف فقد قضى الوطر عن البحث عنها شيخنا الآية البلاغي طاب ثراه في كتابه آلاء الرحمن. وقد آلينا على نفسنا في هذا الكتاب ان لا نلم بشيء مما وفى طاب ثراه القول ببيانه بل نحيل عليه في الغالب قضاء لبعض حقه قدس الله سره وطيب مضجعه.

التفسير والتأويل
و
المحكم والمتشابه

لا ريب انه قد جاء في الاخبار المتواترة الارشاد الى استفادة المعاني من القرآن والاستدلال بآياته في جملة من الاحكام كما ورد الامر في الكتاب الكريم بالتدبر

فى الايات والتعقل فى معانيها ولكن قد جآء مع ذلك فى عدة من الروايات ان القرآن انّما يعرفه من خوطب به ومن فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار ومن فسر القرآن برأيه فان اصاب فقد اخطاء و بهذا يظهر ان القرآن لا مجال فيه لعقول الخلق ولا يسوغ الخوض فيه لكافة النّاس وقد انقسم الناس من ذلك الى فرقتين فرقة جدّ بها السير فى تاويل القرآن الى امد بعيد حتى اصبحت تذهب بآرائها فى القرآن الى كلّ مذهب وترمى الى كل مرمى حتى انّه لو كان ما تفعله هذه الطائفة واقعا فى محله باجمعه لما بقى موضوع ومصداق للتفسير بالراى اصلا وفرقة قعد بها الحذر ووهن العزيمة عن تفهم شيىء من القرآن فتكمت افواهها واعتقلت السنتها عن التكلم فيه بكلمة او حرف حتى لو كان ما تفعله هو الحق الصحيح لما بقى معنى للتدبر فى القرآن المامور به فى القرآن ولا للتمسك به والرجوع اليه المامور به فى الاحاديث المتواترة ولذلك لابدّ من الكلام على معنى التفسير وما يجوز وما لا يجوز منه حتى تتجلى الحقيقة ناصعة بيضاء.

لا يخفى ان الالفاظ الموضوعة للمعانى لها علاقة مع تلك المعانى بحيث كلّما سمع الانسان واحدا من تلك الالفاظ خطر بالبال ذلك المعنى الموضوع له هذا اللفظ ولا يشترط فيه كون المتكلم بذلك اللفظ قاصدا لذلك المعنى بل لو سمعت تلك اللفظة من قرع باب او دق حائط لحصل هذا الخطور، وهو المسمى بالدلالة التصورية وهذا اول مرتبة من مراتب الانتقال من اللفظ الى المعنى والثانى ان يفهم المعنى من اللفظ بحيث يحكم بان المتكلم قد اراده بهذا اللفظ واستعمل اللفظ فيه وهو المسمى بالدلالة التصديقية وهى لا تتحقق الا مع كون اللافظ صالحا للارادة وقصد الاستعمال ولا تستقر الا مع تمام الكلام وعدم مجيئ قرينة تصرف الذهن عن ظاهر اللفظ الى ما سواه بخلاف الدلالة التصورية فانها تتحقق بمجرد سماع اللفظ ولا تتوقف على شيئ اصلا.

ثم بعد تعيين معنى اللفظ بحسب الاستعمال هناك مرحلة ثالثة وهى تفهّم المقصود اللبى من الكلام اذ ربما تكون الالفاظ موضوعة لمعان خاصة هى المرادة بحسب استعمال الالفاظ لكن المقصود منها انتقال الذهن الى معنى آخر هو المطلوب من الكلام

مثل قول القائل لا اضع قدمى فى دار فلان فان كل كلمة منه مستعمل فى معناه ولكن المقصود منه حقيقة هو الامتناع من الدخول لا وضع القدم خاصة.

الرابع انه بعد فهم المعنى والمقصود من الكلام ينظر الى ما يرمز اليه ذلك الكلام على نحو الاشارة مثل ان المخاطب قد كان قال لهذا الانسان فى حين من الاحيان انى لا اضع قدمى فى دارك فهذا بقوله هذا اليوم نفس تلك الالفاظ يرمز الى ان هذا جواب لقولك فى ذلك اليوم.

لا ريب ان المراتب الثلثة الاول كلها ترجع الى الدلالة اللفظية ولذلك يصح اسناد كل من انحاء تلك المعانى الى المتكلم بها عند النقل بالمعنى فكما يصح ان يقال فلان قال لصاحبه لا اضع قدمى فى دارك هكذا يصح عند النقل بالمعنى ان يقال انه قال لصاحبه لا ادخل فى دارك ابدا لكن المرتبة الرابعة ليست منتهية الى اللفظ ومعناه اصلا بل هو شيئ خارج عما تحت الالفاظ يحكم بها الانسان لمجرد حدسه او النظر الى بعض المصادفات الخارجية فلا يجوز اسناده الى المتكلم بنحو من الانحاء ابدا مثل ان يقال فى المثال المذكور انه قال هذا جواب كلامك فى ذلك اليوم فانه يكون كذبا وافتراء عليه فانه لم يقل هذا وانما قال كلاما استنتج منه السامع انه يرمز الى هذا المعنى.

ثم ان هناك فرقا آخر وهو ان المعنى المراد للفظ والمقصود منه على طريقة الاستعمال لا يكون الا واحدا ولا يجوز استعمال اللفظ فى معنيين على الاستقلال ولكن المعانى الرمزية التى يتفطن بها من الالفاظ على طريقة الاشارة يصح ان تكون اكثر من كثير بل كلما كان الكلام ابعد غورا واوسع نطاقا كانت المعانى الرمزية فيها اكثر وابلغ.

ثم ان الاقسام الثلثة الاول ترجع الى الاوضاع اللغوية او القرائن اللفظية او المعنوية المرتبطة بالكلام واما القسم الرابع من المعنى فليس الا من نتاج عقلية السامع وحدة فكره ولذلك كثيرا ما يقع فيه الخطأ ولربما يكون العامل فى ذلك الاستنتاج هو نزعة من نزعات السامع او سوء ظنه او حسنه. ولقد تكون القضايا التى يفطنها السامع ويستنبط منها رمزا او اشارة امورا يغفل عنها المتكلم ولا يعتمد عليها ويقع الخطأ فى

الاستنباط وهكذا هذا الباب واسع ولكن الولوج فيه كثيرًا ما يوقع في العثرات.

اذا عرفت هذا كله فاعلم ان الذي نهى عنه في القرآن الحكيم لا يمكن ان يكون هو الامر الاول لانه كما قلناه امر قهري يترتب على وضع الالفاظ لمعانيها واذا كان القرآن مشتملا على الفاظ ذات معاني فلا شك انه تخطر تلك المعاني عند سماع تلك الالفاظ لا محالة .

(اما الامر الثاني) فهو ايضا شيء تام عليه البناء في المحاورات ولا يعدل عنه في اي كلام الا اذا ثبت انه قد جاء على لسان غير اللسان المتعارف ومن الظاهر ان القرآن ليس كذلك وانما انزل باللغة المتعارفة والتي يعرفها كل ذي لسان ولذا زجر عن عدم التدبر فيه بقوله (افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها) وقال (لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) وقال (ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب)

ولو كان النظر في المعنى والتفهم له محظورا في القرآن لما كان معنى للتدبر والتامل فيه ولقد نص صريحا بقوله (انا انزلناه قرآنا عربيا) وقال (بلسان عربي مبين) واين صحة كونه بالعربي المبين اذا كان على اصطلاح غير اصطلاح العرف واللغة والبرهان شاهد له فان القرآن انما جاء معجزة للرسول صلى الله عليه وآله ولاقامة الحجة على خصومه بالفصاحة والبلاغة وجودة السبك وعلو المعنى ولا يكون الكلام من هذه الجهة حجة الا اذا كان جاريا على مجاري كلامهم في التخاطب من جهة الاستعمال والا لما كان معنى للتحدي معهم في معارضته اذ لا غضاضة على اي بليغ متناهي البلاغة في لسان ان يقصر عن معارضة كلام من غير لسانه .

وانما تتم هذه الحجة اذا كان القرآن جاريا على مجاري لغتهم واصطلاحهم في المخاطبات وعند ذلك حين تقصر امع بلوغهم فيه درجة الارتقاء والكمال دل على انه فوق الطاقة البشرية نازل من لدن عزيز حكيم ولربما يكون تكرر الايماء في القرآن بانه نازل باللسان العربي اشارة الى هذا المعنى كانه يقول انظروا الى هذا الكلام فانه ليس

الا من لغتكم ولسانكم الذي انتم ابناؤه بل آباؤه وحملة لوائه وارباب ومع ذلك فان قصرتم عن الاتيان بمثله فاعلموا انه حق من الحق لا شريك له

واذا ثبت ان القرآن هو باللسان المتعارف واللغة العادية في العرب فاذن لكل عربي وضارب في العربية يحق ان يتامل في الفاظه ويتفهم معانيه من غير شرط فيه سوى مراعاة اللغة والاستعمال .

وهذا هو الحال في المرحلة الثالثة وهي تفهم المقصود من الكلام فان المقصود منه على نحو الكناية لا يكون الا ما جرى عليه العرف في الاستعمال ولا يتمشى في كل لفظ له معنى ان يراد به كل معنى له مساس به وان كان بعيدا في الغاية بل لا بد ان يكون المعنى الكنائي للفظ هو ما لا تابى منه الموازين العرفية والاذواق المتعارفة ولذلك يصح لمن كان عارفا باللسان والاستعمالات العرفية ان يتفهم المقاصد اللبية كما يتفهم المعاني الاستعمالية.

نعم يشترط في ذلك اتباع الموازين العرفية المقررة لاستفادة المعاني من الالفاظ كاصالة الحقيقة في الاستعمال واذا تعذرت الحقيقة فتعين اقرب المجازات ونحو ذلك فاذا كان بيان المعنى من لفظ القرآن جاريا على هذه المجاري لم يجر عليه اسم التفسير بالراي . نعم اذا خولفت هذه الموازين مثل ان يحمل لفظ القرآن على تجوز بعيد بمجرد راي يرتأيه مع امكان الحقيقة او وجود معنى اقرب من ذلك المعنى في العرف والاستعمال كان ذلك تفسيرا بالراي ورد النهي عنه في الشريعة .

ويلحق بهذا الباب ان يحمل اللفظ العام على فرد معين بالخصوصية فان ذلك لا يجوز ما لم يات فيه بيان من الراسخين في القرآن عليهم السلام .

اما المرحلة الرابعة وهي تفهم المعاني الرمزية المتضمنة لها آيات القرآن على نحو الاشارة فهي كما قلنا امر خارج عن المعاني اللفظية ولا تجري عليه موازين العرف واللغة وانما هي امور يتفطن بها المتفطن على سياقة طبعه ولذلك لا يجوز اسنادها الى المتكلم ولا يعود عليه منها عهدة او ضمان .

ومما لا شك فيه ان مثل هذه المعاني الرمزية موجودة في القرآن وما اكثرها

والكثرة فى القرآن وهى التى تسمى (البطون) كما ان المعانى الاول هى (ظواهر الكتاب) ولذلك ظاهر القرآن واحد والبطون كثيرة حتى ورد ان للقرآن سبعين بطنا ولكن هذه البطون لا مساغ لآحاد الناس فى الخوض فيها والحكم بها الا الراسخين فى العلم.

هذا هو تاويل القرآن الذى يجرى فى المتشابهات والقول بما اذا لم يكن يستند الى بيان الراسخين يكون تفسيرا بالرأى قطعا وهو الذى لا يجوز فى الشرع ومن فعله فليتبوأ مقعده من النار.

وذلك ان الظواهر كما قلنا امور تنطبق على مجارى العرف واللغة والقرآن حيث انزل على تلك المجارى فلكل عارف باللسان متتبع لموارد الاستعمال ان ياخذ بها ويستفيد منها واما البطون فهى ليست الا من نتاج العندية المحضة وسياقة النزعات الطبيعية وهما مما يقع فيه الشطط كثيرا عند الحكم بها فى مخاطبات احاد الناس فكيف بكلام الملك العلام وهل للعقول البشرية المغمورة بالاوهام ان تكتنه الرموز والاشارات المودعة فى كلام الاله الحق جل سبحانه وتقدست اسماؤه.

وعلى هذا جاء التفريق فى الكلام الحكيم بين المحكمات والمتشابهات قال: (منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم)

فالمحكم هو ما كان له ظاهر من المعنى وهو المراد من لفظه.

والمتشابه ما لم يكن له معنى ظاهر على الموازين العرفية امثال المقطعات او كان له معنى ظاهر ولكنه غير مراد قطعا.

وليس هناك مجاز يتعين ارادته لكونه اقرب وهذا النحو هو الذى يكون تاويله مختصا بالراسخين والراسخون هم الذين جعلهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم عدل القرآن بقوله (انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى اهل بيتى) فهم

حملة الكتاب وعيبة علمه وهم الامناء على وحيه والذين نزل الكتاب فى بيتهم على جدهم فهم اهله وذووه (ولا يعرف القرآن الا من خوطب به) و (اهل البيت ادرى بما فيه)

علم التفسير
و
اول من دونه

نظرا الى ما قدمناه فى مسئلة التحريف يسوغ القول بان علم التفسير قد قام بناؤه وشرع نجمه اول مرة بالوحى الالهى المنزل على النبى الامين صلى الله عليه وآله وسلم وذلك ان النبى ص كان يبين تاويل جملة من الآيات ويعين مصاديق كثير من الفاظها بالوحى المنزل عليه وذلك الذى عبر عنه الائمة من اهل البيت عليهم السلام بتنزيل القرآن.

واول كتاب قد الف مشتملا على تلك المعانى التنزيلية هو ذلك المصحف الذى جمعه امير المومنين ع الذى اخبر عنه فى رواية الطبرسى عنه فى الاحتجاج بقوله «ولقد جئتهم بالكتاب كملا مشتملا على التنزيل والتاويل» وذلك الذى كان يقول فيه محمد بن سيرين (على ما روى السيوطى فى تاريخ الخلفاء) "لو اصيب ذلك الكتاب كان فيه العلم" وسواه غيره من الصحابة عدة كان لهم علم فى التفسير منهم ابى بن كعب وجابر بن عبد الله الانصارى من اصفياء امير المومنين ع وشيعته ذكرهما ابو الخير فى طبقات المفسرين.

لكن من الحقائق الموسفة جدا فى التاريخ انه كان فى ذلك اليوم والحكومة (على ما يقال) "خلافة نبوية" كان الحجر على الابحاث العلمية واذا تكلم واحد عن تاويل القرآن وتفسيره فكان يعاقب عقوبة المجرمين. قال الغزالى فى احياء العلوم:

"سيدنا عمر سد باب الكلام والجدل وضرب صبيغا بالدرة لما اورد عليه سؤالا فى تعارض آيتين من كتاب الله تعالى وهجره وامر الناس بهجره".

وقال السيد مرتضى الزبيدي في كتابه "اتحاف السادة المتقين في شرح احياء علوم الدين" (طبعة مصر ج ١ ص ١٨٩):

"رأيت بخط الحافظ الذهبي في كتاب له سماه (نعم السمر في سيرة عمر) ما نصه حدثنا مكي بن ابراهيم حدثنا الجعد بن عبد الرحمن عن يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد قال اتى رجل عمر فقال يا امير المؤمنين انا لقينا رجلا يسأل عن تأويل القرآن فقال اللهم امكنّي منه فبينا عمر جالس اذ جاءه عليه عمامة وثياب فقال يا امير المؤمنين "الذاريات ذروا فالحاملات وقرا" قال عمر انت هو فقام اليه وحسر عن ذراعيه فلم يزل يجلده حتى سقطت عمامته فقال والذي نفس عمر بيده لو وجدتك محلوقا لضربت براسك البسوه ثيابه واحملوه على قتب واخرجوه حتى تقدموا به بلاده ثم ليقم خطيبا فليقل ان صبيغا ابتغى العلم فاخطأه فلم يزل وضيعا في قومه حتى هلك وكان سيد قومه"

وفي رواية اخرى ان عمر كتب الى اهل البصرة لا تجالسوا صبيغا. قال ابو عثمان الهدي كان لو اتانا ونحن مائة تفرقنا عنه" وعن سليمان بن يسار قال ان صبيغ بن عسيل قدم المدينة فجعل يسأل عن المتشابه فبعث اليه عمر واعد له عراجين النخل فلما حضر قال له من انت قال عبد الله صبيغ قال وانا عبد الله عمر ثم قام فضرب راسه بعرجون فشجه ثم تابع ضربه حتى سال الدم على وجهه فقال حسبك يا امير المؤمنين قد والله ذهب ما كنت اجده في راسي".

وقال ابن سيرين كتب عمر الى ابي موسى ان لا يجالس صبيغ وان يحرم عطاءه ورزقه وعن المسيب قال انه حلف لابي موسى الايمان المغلظة ما يجد في نفسه مما كان شيئا فكتب في ذلك الى عمر فاجابه اظنه محل صدق فخلّ بينه وبين الناس"

واذا كانت الرياح تجري هذا المجرى فما موقع السؤال عن التاليف في شيء من الفنون وعلى الاخص تفسير القرآن.

بيد ان الوصي امير المؤمنين عليا عليه السلام لم يبرح في كن بيته يدخر الذخائر في كل فن من العلم فكان عليه السلام مضافا الى ما جمع من القرآن وقلنا

انه على الحقيقة كان كتاب تفسير مدون من غير شك قد جمع ايضا اقسام علوم القرآن مذيلا كل قسم منها بامثلة من الآيات الكريمة وذلك الحديث المتصل عن امير المؤمنين ع هو الذي نقله بطوله الشيخ الجليل ابو عبد الله محمد بن ابراهيم بن جعفر الكاتب النعماني المعروف بابن ابي زينب في كتابه الذي يعرف بتفسير النعماني نوع فيه آيات القرآن الى ستين نوعا وذكر لكل منها مثالا يخصه وقد لخصه السيد المرتضى علم الهدى في كتاب وقف عليه الشيخ الحر العاملي قدس سره واخرج ما فيه من الاحكام في كتابه وسائل الشيعة.

والعلامة المجلسي في مجلد القرآن من كتابه (البحار) قد عقد بابا بعنوان:

"باب ما ورد عن امير المؤمنين ع في اصناف آيات القرآن وانواعها وتفسير بعض آياتها برواية النعماني وهي رسالة مفردة مدونة كثيرة الفوائد نذكرها من فاتحتها الى خاتمتها" وقال بعد نقلها بطولها: اقول وجدت رسالة قديمة مفتتحها هكذا احدثنا جعفر بن محمد بن قولويه القمي ره قال حدثني سعد الاشعري ابو القاسم ره وهو مصنفه الحمد لله ذي النعماء والآلاء والمجد والعز والكبرياء وصلى الله على محمد سيد الانبياء وعلى آله البررة الاتقياء روى مشايخنا عن اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل وساق الحديث الى آخره لكنه غير الترتيب وفرقه على الابواب وزاد فيها ما بين ذلك بعض الاخبار انتهى.

قال المحدث النوري في مستدرك الوسائل "الظاهر ان المراد من سعد هو ابن عبد الله الاشعري الثقة الجليل المعروف وعد النجاشي من كتبه كتاب ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وعليه فيشكل ما في اول السند فان جعفر بن محمد بن قولويه يروي عن سعد بتوسط ابيه الذي كان من خيار اصحاب سعد فيمكن ان يكون قد سقط من السند قوله عن ابيه ثم ان ما في اول تفسير الشيخ علي بن ابراهيم القمي من اقسام الآيات وانواعها هو مختصر هذا الخبر الشريف فلاحظ وتامل وعلى هذا فاول من وضع حجر اساس للتدوين لعلم التفسير بعد الوحي الالهي هو امير المؤمنين علي بن ابي طالب سلام الله عليه

———— ⁘ ————

الشيعة وتفسير القرآن

لا يخفى ان من جملة تلاميذ امير المومنين ع والمقتبسين عنه جماعة لهم فى التفسير ايادى ناصعة وفى طليعتهم من حيث بعد الصيت والاشتهار ابن عمه الحبر امام المفسرين عبد الله بن عباس فكان ممن رباه على ع وعلمه وقد ظهر من آثاره وآثار دعوة النبى له من قبل بقوله (اللهم علمه الحكمة وتاويل القرآن) ان اصبح على حين حداثة سنه مع وجود كبار الصحابة ترجمان القرآن غير مدافع وقال فيه عبد الله بن مسعود "نعم ترجمان القرآن ابن عباس لو ادرك اسناننا ما عاشره منا رجل"

قال شقيق ابو وائل خطبنا ابن عباس وهو على الموسم فافتتح سورة النور فجعل يقرء ويفسر فجعلت اقول ما رأيت ولا سمعت كلام رجل مثله ولو سمعته فارس والروم والترك لاسلمت

واخرج ابو نعيم فى الحلية . عن ابى صالح قال لقد رأيت من ابن عباس مجلسا لو ان جميع قريش فخرت به لكان لها فخرا لقد رايت الناس اجتمعوا حتى ضاق بهم الطريق فما كان احد يقدر على ان يجيئ ولا يذهب قال فدخلت عليه فاخبرته بمكانهم على بابه فقال ضع لى وضوء قال فتوضأ وجلس وقال اخرج فقل لهم من كان يريدان يسأل عن القرآن وحروفه فليدخل فخرجت فاذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة فما سألوه عن شيئ الا اخبرهم عنه وزادهم ثم قال اخوانكم فخرجوا ثم قال اخرج فقل من اراد ان يسأل من تفسير القرآن وتاويله فليدخل قال فخرجت فاذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة فما سألوه عن شيئ الا اخبرهم به وزادهم .

ومن راجع كتب التفاسير يجد اقوالا كثيرة عن ابن عباس فى تفسير القرآن وقد انتشر كتاب منسوب اليه باسم (تنوير المقباس فى تفسير ابن عباس) وطبع فى مصر مرارا الا ان الوثوق على كون ما فيه صحيح النسبة الى ابن عباس غير حاصل بطريق معتبر .

ومن تلاميذ على ع ايضا ميثم بن يحيى التمار وكان من حملة اسراره وقد علمه تفسير القرآن وقد بلغ الى حد ساغ معه ان يقول لابن عباس سلنى ما شئت من تفسير القرآن

فانى قرأت تنزيله على امير المومنين ع وعلمنى تاويله فقال يا جارية الدواة والقرطاس واخذ ميثم يملى عليه وهو يكتب . رواه ابو عمرو الكشى فى رجاله وقد قتل ميثم على التشيع فى الكوفة سنة ٦٠ هـ بامر ابن زياد .

(الطبقة الثانية) طبقة تلاميذ ابن عباس وفى طليعتهم سعيد بن جبير بن هشام الاسدى اعلم التابعين فى التفسير كما حكاه السيوطى فى الاتقان عن قتادة وذكره ابن النديم فى الفهرست (طبعة مصر ص ٥) عند ذكره للكتب المصنفة فى التفسير ولم ينقل تفسيرا لاحد قبله وقد قتل على التشيع سنة ٩٤ بامر الحجاج بن يوسف الثقفى (ومنهم) ابو صالح ميزان البصرى ذكره آية الله السيد حسن الصدر قدس فى كتابه "الشيعة وفنون الاسلام" وقال انه كان من الشيعة التابعين . نص على تشيعه الشيخ المفيد فى رسالته "الكافئة فى ابطال توبة الخاطئة" (ومنهم) طاوس بن كيسان ابو عبد الله اليمانى عده الشيخ احمد بن تيمية من اعلم الناس بالتفسير كما فى الاتقان . توفى بمكة سنة ست ومائة . هؤلاء الذين ذكرناهم من تلاميذ ابن عباس قد صحبوا من ائمة اهل البيت الامام السجاد على بن الحسين ع ويليهم :

(الطبقة الثالثة) وهم اصحاب الامام محمد الباقر عليه السلام وكان فى هذا اليوم قد تقلص غشاء التقية واصبح امر اهل البيت ظاهرا بنحو من الوجوه فمن ذلك ازداد فن التفسير اعتلاء وكان الامام الباقر ع بنفسه قد الف تفسيرا ذكره ابن النديم فى فهرسته قال : كتاب الباقر محمد بن على بن الحسين رواه عنه ابو الجارود زياد بن المنذر رئيس الجارودية الزيدية اهـ ولا يخفى ان ابا الجارود كان قد آل امره فى آخره الى ان صار زيديا ولكن قد روى عنه هذا الكتاب فى ايام استقامته جماعة من ثقات الشيعة كابى بصير يحيى بن القاسم الاسدى وغيره .

ومن اصحاب الباقر عليه السلام جماعة خدموا علم التفسير .

(منهم) عطية العوفى وكان من تلاميذ ابن عباس بضا له تفسير فى خمسة اجزاء

(ومنهم) جابر بن يزيد الجعفى اخذ التفسير عن الباقر ع وكان من المنقطعين اليه وصنف تفسير القرآن . توفى سنة ١٢٨ هـ .

(ومنهم) السدى الكبير اسمعيل بن عبد الرحمن الكوفى ابو محمد القرشى قال السيوطى

فى الاتقان: امثل التفاسير تفسير اسمعيل السدى روى عنه الائمة مثل الثورى وشعبة.
لقد ادرك السجادؑ وصحب الباقر والصادق عليهما السلام. هذا هو السدى الكبير وهو من الشيعة لكن هناك رجل آخر يعرف بالسدى الصغير اسمه محمد بن مروان من غير الشيعة وله ايضا اقوال فى التفسير ومن هذه الجهة لا يمكن الوثوق بان ما فى كتب التفسير عن السدى انما هو للسدى الكبير اسمعيل بن عبد الرحمان حتى يعتمد عليه. توفى اسمعيل السدى سنة ۱۲۷ھ.

(ومنهم) ابان بن تغلب جليل القدر رفيع المنزلة قد ادرك السجاد والصادقين جميعا ذكره السيوطى فى طبقات النحاة (طبعة مصر ص ۱۷۶) وقال كان قاريا فقيها لغويا اماميا ثقة عظيم المنزلة جليل القدر روى عن على بن الحسين وابى جعفر وابى عبد الله وصنف غريب القرآن وغيره" اھ وقال ابن النديم فى الفهرست (طبعة مصر ص ۳۰۸) له من الكتب كتاب معانى القرآن لطيف" توفى سنة ۱۴۱ھ.

(ومنهم) محمد بن السائب بن بشر الكلبى من مشاهير اهل التفسير. قال ابن الحجر فى التقريب رمى بالرفض وقال السمعانى محمد بن السائب صاحب التفسير كان من اهل الكوفة قائلا بالرجعة" وتفسيره للقرآن معروف قال ابن عدى فى الكامل "ليس لاحد تفسير اطول منه ولا اشبع"

ذكره ابن النديم فى الفهرست (ص ۱۳۹ - ۱۴۰) وقال ان سليمان بن على قدم محمد بن السائب من الكوفة الى البصرة واجلسه فى داره فجعل يملى على الناس القرآن حتى بلغ الى آية فى سورة براءة ففسرها على خلاف ما يعرف فقالوا لا نكتب هذا التفسير فقال محمد والله لا امليت حرفا حتى يكتب تفسير هذه الآية على ما انزلها الله فرفع ذلك الى سليمان بن على فقال اكتبوا ما يقول ودعوا ما سوى ذلك" توفى سنة ۱۴۶ھ.

(ومنهم) ابو حمزة ثابت بن ابى صفية دينار الثمالى ذكره ابن النديم (ص ۵۰) بقوله: كتاب تفسير ابى حمزة الثمالى واسمه ثابت بن دينار وكنية دينار ابو صفية وكان ابو حمزة من اصحاب على بن الحسين من النجباء الثقات وصحب اباجعفر وعده الشيخ الطوسى من

اصحاب السجاد والباقر والصادق والكاظم عليهم السلام توفى سنة ۱۵۰ھ.

(ومنهم) ابو بصير يحيى بن القاسم الاسدى قال سيدنا الحسن الصدر له فى التفسير مصنف معروف ذكره النجاشى واوصل اسناده الى رواية التفسير. مات ايضا سنة ۱۵۰ھ

(ومنهم) محمد بن على بن ابى شعبة الحلبى عده الشيخ الطوسى من اصحاب الباقرؑ وفى جامع الرواة انه روى عن الصادقؑ ايضا له كتاب فى التفسير.

هؤلاء الذين قد ادركوا عصر الباقرؑ وان كان جل صحبتهم لابنه الامام الصادق

ويليهم (الطبقة الرابعة) وهم الذين لم يدركوا زمان الباقرؑ.

(ومنهم) المنخل بن جميل الاسدى الكوفى قال النجاشى روى عن ابى عبد اللهؑ له كتاب التفسير ويظهر من ابن الغضائرى انه ادرك عصر الكاظمؑ ايضا وروى عنه.

(ومنهم) وهيب بن حفص ابو على الجريرى مولى بنى اسد قال النجاشى روى عن ابى عبد الله وابى الحسنؑ وصنف كتبا كتاب تفسير القرآن وكتاب فى الشرائع مبوب.

(ومنهم) معلى بن محمد البصرى كان فى هذا العصر ولم يثبت حضوره لدى الامامؑ ولكن اخاه ابراهيم بن محمد البصرى من اصحاب الصادق عليه السلام وللمعلى بن محمد من الكتب.

كتاب الايمان. كتاب الدلائل. كتاب الكفر. كتاب شرح المودة فى الدين. كتاب التفسير. كتاب الامامة. كتاب فضائل امير المومنينؑ. كتاب قضايا امير المومنينؑ. كتاب المروة. كتاب سيرة القائمؑ.

(ومنهم) هشام بن سالم الجواليقى من اجلة متكلمى الطائفة عده الشيخ من اصحاب الصادق ثم الكاظم عليهما السلام ومن مصنفاته على ما ذكره النجاشى كتاب التفسير.

(ومنهم) حمزة بن حبيب الزيات الكوفى احد القراء السبعة من اصحاب الصادقؑ له كتاب متشابه القرآن ذكره ابن النديم فى الفهرست وهو اول من صنف فى هذا الباب.

(ومنهم) على بن ابى حمزة البطائنى كان من الشيعة ولكنه واقفى صحب الصادقؑ واخذ منه وكان قائدا لابى بصير. له كتاب تفسير القرآن ذكره النجاشى فى فهرسته.

(ومنهم) حصين بن مخارق ابو جنادة السلولى ايضا من الواقفية عده الشيخ من اصحاب

الصادق والكاظم ع وقال ابن النديم كان من الشيعة المتقدمين وله من الكتب كتاب التفسير.

(بعد هؤلاء) طبقة اصحاب الامام موسى بن جعفر ع الذين لم يدركوا عصر الصادق ع

(منهم) عيسى بن داود النجار. قال فيه النجاشي كوفي من اصحابنا قليل الرواية روى عن ابي الحسن موسى ع له كتاب التفسير.

(ومنهم) ابو محمد يونس بن عبد الرحمن روى عن ابي الحسن موسى ع والرضا ع ذكره ابن النديم في الفهرست (ص ۳۰۹) فقال علامة زمانه كثير التصنيف والتاليف على مذاهب الشيعة قال النجاشي له كتاب تفسير القران مات سنه ۲۰۸

(ومنهم) محمد بن خالد بن عبد الرحمان البرقي من اصحاب الكاظم والرضا ع عد النجاشي من مؤلفاته كتاب التفسير.

(ومنهم) الحسن بن محبوب السراد الكوفي عده الشيخ من اصحاب الكاظم والرضا ع ذكره ابن النديم في الفهرست (ص ۳۰۹) وقال من اصحاب مولانا الرضا ومحمد ابنه وله من الكتب كتاب التفسير. مات سنه ۲۲٤ هـ.

(ويليهم) طبقة المخصوصين بالرضا ع ومن بعده.

(منهم) الحسن بن علي بن الفضال قال ابن النديم في الفهرست (ص ۳۱۲) كان من خاصة ابي الحسن الرضا ع وله من الكتب كتاب التفسير وعد النجاشي من مصنفاته ايضا كتاب الناسخ والمنسوخ مات سنه ۲۲٤

(ومنهم) دارم بن قبيصة التميمي الدارمي من اصحاب الرضا ع كتاب الناسخ والمنسوخ.

كان هذا العصر هو العصر الذهبي لمعارف الشيعة وعلومهم (فمنهم) ابو عبد الله محمد بن عمر الواقدي الف كتاب الرغيب في علوم القران" قال سيدنا الحسن الصدر انه اول كتاب جمع فيه علوم القران. في فهرست ابن النديم (ص ۱٤٤) ابو عبد الله محمد بن عمر الواقدي كان يتشيع حسن المذهب يلزم التقية اه وفي "المنتخب في اداب لغة العرب" (طبعة مصر ص ۱۳) التصريح بانه كان من اهل الشيعة. مات عشية يوم الاثنين لاحدى عشر ليلة خلت من ذي الحجة سنه ۲۰۷

(ومنهم) الفراء ابو زكريا يحيى بن زياد الاقطع الكوفي صنف كتاب "معاني القران" قال ابن النديم في الفهرست (ص ۹۹): قال ابو العباس ثعلب كان السبب في املاء كتاب الفراء في المعاني ان عمر بن بكير كان من اصحابه وكان منقطعا الى الحسن بن سهل فكتب الى الفراء ان الامير الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القران فلا يحضرني فيه جواب فان رأيت ان تجمع لي اصولا او تجعل في ذلك كتابا ارجع اليه فعلت فقال الفراء لاصحابه اجتمعوا حتى املي عليكم كتابا في القران وجعل لهم يوما فلما حضروا خرج اليهم وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلوة فالتفت اليه الفراء فقال له اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها ثم نوفي الكتاب كله فقرأ الرجل ويفسر الفراء فقال ابو العباس لم يعمل احد قبله مثله ولا احسب ان احدا يزيد عليه" مات سنه ۲۰۷

(ومن اصحاب الرضا ع) ايضا الحسن بن سعيد بن حماد الكوفي الاهوازي بقي الى عصر ابي جعفر محمد الجواد عليه السلام وروى عنه له كتاب تفسير القران.

(ومنهم) اخوه الحسين بن سعيد روى عن الرضا ع وعن ابي جعفر الثاني وابي الحسن الثالث ع له كتاب التفسير.

(ومنهم) علي بن اسباط بن سالم بياع الزطي ابو الحسن الكوفي روى عن الرضا ع والجواد ع عد النجاشي من كتبه كتاب التفسير.

(ومنهم) علي بن مهزيار الاهوازي روى عن الرضا ع وابي جعفر ع وتوكل له وعظم محله منه وكذلك عن ابي الحسن الثالث ع له كتاب التفسير وكتاب حروف القران.

(ومنهم) عبد الله بن صلت ابو طالب القمي روى عن الرضا ع وعن الجواد ع قال النجاشي يعرف له كتاب التفسير.

(ومنهم) احمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي جليل القدر عظيم الشان في الطائفة لقي الرضا وابا جعفر الثاني وابا الحسن العسكري عليهم السلام له كتاب الناسخ والمنسوخ.

(وبعدهم) طبقة الذين رووا عن ابي جعفر الجواد ع ومن بعده.

(ومنهم) احمد بن محمد بن خالد البرقي عده الشيخ من اصحاب الجواد ع وابي الحسن علي العسكري ع كان كثير التصانيف ذكر له النجاشي والشيخ الطوسي مائة كتب منها كتاب الشواهد من كتاب

الله عزوجل وكتاب التاويل مات سنة ٢٧٤.

(ومنهم) محمد بن اورمة ابوجعفر القمى كان فى عصر ابى الحسن على بن محمد ع وان لم يثبت روايته عن احد من الائمة ولذلك عده الشيخ ره فى باب من لم يرو عنهم ع له كتاب تفسير القرآن.

(وفى الطبقة التى بعد الجواد ع) على بن الحسن بن على بن فضال ابوالحسن الكوفى يروى عن ابى الحسن على ع وابى محمد الحسن الهادى ع له كتاب التفسير.

(ومن بعده) طبقة اصحاب الهادى ع وبهم ينتهى طبقة اصحاب الائمة عليهم السلام.

(منهم) الحسن بن خالد البرقى ذكره ابن شهر اشوب ره فى معالم العلماء وقال انه جمع من حديث للامام الحسن العسكرى ع كتابا يحتوى على مائة وعشرين جزء فى تفسير القرآن.

ولا يخفى ان هذا الكتاب لم يوجد له فى عصرنا هذا وما قاربه عين ولا اثر.

والذى اشتهر فى الناس باسم تفسير الامام الحسن العسكرى ع فهو عند التحقيق مما لم يصح اسناده اليه بل القطع حاصل بكذبه عليه.

وقد الّف شيخنا المجاهد الاية البلاغى طاب ثراه رسالة مستقلة برهن فيها على كذب نسبة هذا التفسير الى الامام ع لم تبرز الى عالم المطبوعات لكنى قد استنسختها على نسخة المصنف عند ما كنت فى النجف فهى موجودة عندى بخطى ربما انشرها فى حين من الزمان آتٍ.

ههنا قد انقضى عصر الائمة المعصومين ع ومن هنا تبتدى طبقة علماء الامامية الذين لم يدركوا صحبتهم والاولى منهم طبقة الموجودين منهم فى الغيبة الصغرى.

(منهم) محمد بن ابى القاسم بن عبد الله بن عمران الجنابى البرقى ابو عبد الله ماجيلويه هو صهر احمد بن محمد بن خالد البرقى على ابنته واخذ عنه العلم والادب له كتب منها كتاب التفسير.

(ومنهم) سعد بن عبد الله بن ابى خلف الاشعرى القمى درك عصر الامام ابى محمد العسكرى ع ولم يرو عنه له كتاب ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه توفى سنة ٣٠١.

(ومنهم) احمد بن صبيح ابو عبد الله الاسدى الكوفى قال النجاشى له كتب منها التفسير.

(ومنهم) ابراهيم بن محمد بن سعيد الثقفى ذكره الشيخ والنجاشى له ازيد من خمسين كتابا منها كتاب التفسير توفى سنة ٢٨٣.

(ومنهم) سليمن بن الخطاب البراوستانى الازدورقانى عده الشيخ ره ممن لم يرو عنهم ع له كتاب تفسير سورة يس ذكره النجاشى فى عداد كتبه.

(ومنهم) العياشى محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمى السمرقندى ذكره الشيخ ره ممن لم يرو عنهم ع وقال صنف اكثر من مائتى مصنف وعدّ منها ابن النديم مائة وسبعة وخمسين كتابا منها التفسير المعروف الذى ترى النقل عنه فى كتب التفسير بعنوان (تفسير العياشى) وله غير ذلك كتاب التنزيل والظاهر انه يتعلق ايضا بمعانى القرآن.

(ومنهم) على بن ابراهيم بن هاشم ابوالحسن القمى له تفسير معروف بين الشيعة. وذكر النجاشى له ايضا بعد التفسير كتاب الناسخ والمنسوخ ولم نقف على تاريخ وفاته لكن يستفاد من رواية حمزة بن القاسم عنه سنة سبع وثلثمائة حيوته فى ذلك الوقت وموته بعده.

(ومنهم) فرات بن ابراهيم بن فرات الكوفى هو كعلى بن ابراهيم من مشايخ الشيخ على بن بابويه المتوفى سنة ٣٢٩ له تفسير بلسان الاخبار وا غلبها فى شان الائمة الاطهار ع وقال العلامة المجلسى ره فى البحار ان تفسير فرات وان لم يتعرض الاصحاب لمولفه بمدح ولا قدح لكن كون اخباره موافقة لما وصل الينا من الاحاديث المعتبرة وحسن الضبط فى نقلها مما يعطى الوثوق بمؤلفه وحسن الظن به اه

(ومنهم) محمد بن على الشلمغانى هو وان غلا فى اخر عمره وضل عن سواء الطريق ولكنه قبل ذلك كان يعد من كبار علماء الشيعة. له كتاب نظم القرآن.

(ومنهم) ابن الحجام محمد بن عباس بن على بن مروان بن ماهيار ابو عبد الله البزاز له كتاب التفسير الكبير. كتاب الناسخ والمنسوخ. كتاب تاويل ما نزل فى النبى وآله. كتاب تاويل ما نزل فى شيعتهم. كتاب تاويل ما نزل فى اعدائهم سمع منه التلعكبرى سنة ثمان وعشرين وثلثمائة فكان حيا الى ذلك الوقت.

(ومنهم) على بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى والد الصدوق ره. له كتاب التفسير ذكره الشيخ الطوسى والنجاشى مات سنة ٣٢٩ وهى سنة وفاة الكلينى ره سنة تناثر النجوم وهى السنة التى وقع فيها الغيبة الصغرى بوفاة على بن محمد السمرى رضوان الله عليهم ويليه طبقة الذين

ادركوا زمان الغيبة الكبرى وهو زمان انقطاع السفارة الخاصة .

(منهم) عبد العزيز بن يحيي بن احمد بن عيسى الجلودي ذكر له النجاشيؒ مائة وتسعين كتابا منها كتاب التفسير عن علیؑ. كتاب التنزيل عن ابن عباس. كتاب التفسير عن ابن عباس. كتاب الناسخ والمنسوخ عن ابن عباس قال ابن النديم فى الفهرست توفى بعد الثلاثين والثلثمائة

(ومنهم) الحافظ ابن عقدة ابو العباس احمد بن محمد بن سعيد السبيعي الهمدانى كان زيديا جاروديا لكنه كان مخالطا العلماء الامامية روى عنهم وصنف لهم وكان يحفظ ثلثمائة الف حديث من احاديث اهل البيت قال النجاشى رأيت له كتاب تفسير القرآن وهو كتاب حسن. مات بالكوفة ٣٣٣ سنه .

(ومنهم) الشيخ محمد بن الحسن بن الوليد القمى استاد الشيخ الصدوقؒ ذكر له الشيخ فى الفهرست كتاب الجامع وكتاب التفسير وقال النجاشى وله كتب منها كتاب تفسير القرآن. توفى ٣٤٣ سنه .

(ومنهم) احمد بن محمد بن الحسين بن الحسن بن دول القمى كثير التصانيف ذكر له النجاشى مائة كتب منها كتاب التفسير . توفى ٣٥٠ سنه .

(ومنهم) على بن احمد ابو القاسم الكوفى كان من علماء الامامية ثم ظهر منه ما يفيد الغلو فعدوه من الضعفاء له كتاب تفسير القرآن لم يتمه توفى ٣٥٢ سنه .

(ومنهم) محمد بن احمد بن ابراهيم بن سليمان ابو الفضل الجعفى الكوفى المعروف بالصابونى من اجلة علماء الشيعة فى مصر له كتاب تفسير معانى القرآن وتسمية اصناف كلامه. قال السيد بحر العلومؒ انه ممن ادرك الغيبتين .

(ومنهم) محمد بن احمد بن محمد بن الحارث الخطيب ابو الحسن الحارثى له كتاب نوادر علم القرآن. ذكره النجاشى وبعد هؤلاء طبقة الذين لم يدركوا زمان الغيبة الصغرى ولكنهم فى المائة الرابعة وانقرضوا فيها .

(منهم) فى طليعتهم الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه القمى كانت ولادته فى الغيبة الصغرى بدعوة ولى الامر صاحب العصر عجل الله فرجه على عصر الحسين بن روح رضوان الله عليه

لكنه كان حديث السن حين انقطعت السفارة وقد اصبح بفضل دعوة الامامؑ له ان اصبح من اركان الدين وعمد الطائفة الجعفرية له ازيد من ثلثمائة مصنف فى انحاء العلم منها فى تفسير القرآن كتاب جامع تفسير المنزل فى الحج. كتاب تفسير القرآن. كتاب مختصر تفسير القرآن . توفى ٣٨١ سنه ه

(ومنهم) محمد بن على بن عبدك ابو جعفر الجرجانى قال فيه النجاشى : جليل القدر من اصحابنا فقيه متكلم له كتب منها كتاب التفسير .

(ومنهم) ابو منصور الصرام . قال النجاشى : له كتاب تفسير القرآن كبير حسن .

(ومنهم) موسى بن اسمعيل له كتاب فى تفسير القرآن ذكره الشيخ فى الفهرست بلفظ "كتاب جامع التفسير" والنجاشى بلفظ "جوامع التفسير" .

(ومنهم) محمد بن ابراهيم بن جعفر ابو عبد الله الكاتب النعمانى المعروف بابن ابى زينب صاحب كتاب الغيبة من تلامذة محمد بن يعقوب الكلينيؒ له كتاب روى فيه حديث امير المومنينؑ فى تقسيم انواع القرآن تقدم ذكره وهو المعروف بتفسير النعمانى .

(ومنهم) الحسن بن موسى ابو محمد النوبختى متكلم فيلسوف جامع للفنون له كتاب فى متشابه القرآن، بعد هؤلاء طبقة تلاميذ الشيخ الصدوق وهم الذين ادركوا اوائل القرن الخامس

(اشهرهم) الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان المعروف بابن المعلم البغدادى من مشائخ رؤساء العصابة من مصنفاته مما يتعلق بعلم التفسير كتاب البيان فى تاليف القرآن . كتاب فى تاويل قوله فاسألوا اهل الذكر. كتاب الرد على الجبائى فى التفسير. كتاب الكلام فى دلائل القرآن. كتاب البيان عن غلط قطرب فى القرآن . توفى ٤١٣ سنه ه

(ومنهم) الحسين بن على بن الحسين بن محمد بن يوسف الوزير ابو القاسم المغربى سبط الكاتب النعمانى المتقدم عده النجاشىؒ من شيوخه وذكر له كتاب خصائص علم القرآن توفى ٤١٨ سنه

(ومنهم) الشريف الرضى محمد بن الحسين الموسوى صاحب كتاب نهج البلاغة من كلام امير المومنين على عليه السلام وهو من تلاميذ الشيخ المفيدؒ لكنه مات فى حداثة سنه على عصر حيوة شيخه قدس سره له فى التفسير كتاب حقائق التنزيل ودقائق التاويل،

ذكره السيد الحسن الصدر طاب ثراه فى كتابه "الشيعة وفنون الاسلام" فقال :

كشف فيه عن غرائب القرآن وعجائبه وخفاياه وغوامضه وابان غوامض سرائره ودقائق اخباره وتكلم فى تحقيق حقائقه وتدقيق تاويله بما لم يسبقه احد اليه ولا حام طائر فكر احد عليه" اه .

يوجد قطعة من هذا التفسير خطية فى مكتبة مشهد الرضا سلام الله عليه فى ايران وهى نسخة عتيقة جدا قد استنسخت عن نسخة عليها خط المصنف وهى من اول آل عمران الى اواسط سورة النساء وتاريخ تاليف الكتاب سنة ٤٠٢ وتاريخ تمام كتابة هذه النسخة ٢١ رجب سنة ٥٣٣ وذلك بعد اصل التاليف بمائة وتسع وعشرين سنة ولقد مضى منه الى اليوم ثمانمائة واحدى وعشرون عاما من الهجرة . وله وراء هذا فى التفسير ايضا كتاب متشابه القرآن ومجازات القرآن توفى سنة ٤٠٦ فى بغداد وعمره يومئذ ٤٧ سنة .

(ومنهم) اخوه الاكبر ابو القاسم علم الهدى السيد المرتضى على بن الحسين الموسوى من تلاميذ الشيخ المفيد ايضا له فى انحاء العلم تصانيف كثيرة منها فى التفسير كتاب تفسير سورة الحمد . تفسير سورة البقرة لم يتم . تفسير قوله تعالى (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم) . الكلام على من تعلق بقوله (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر) . تفسير قوله (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) رسالة المحكم والمتشابه كلها ماخوذة من تفسير النعمانى توفى سنة ٤٣٦ ه .

بعدهم طبقة اهل المائة الخامسة .

(اشهرهم واكبرهم) شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى كان من تلاميذ الشيخ المفيد لكنه حضر بعده لدى السيد المرتضى علم الهدى ايضا فيعد من تلامذته له كتاب (التبيان فى علوم القرآن) عظيم القدر جليل الفائدة وقد ذهب المحققون الى ان تفسير (مجمع البيان) للطبرسى الآتى ذكره عيال على تبيان الشيخ فى الغالب .

وله وراء ذلك المسائل الرجبية فى تفسير آى من القرآن والمسائل الدمشقية فيها اثنا عشر مسئلة فى تفسير القرآن . توفى سنة ٤٦٠ ه

(ومنهم) العلامة الكراجكى ابو الفتح محمد بن على بن عثمان بن على من مشائخ الشيعة تخرج على الشيخ المفيد والسيد المرتضى من مصنفاته فى التفسير كتاب الرواشد المنتخب من غرر الفوائد يتضمن تفسير آيات من القرآن فى مائتى ورقة وفى كتابه الشهير كنز الفوائد" المحتوى على خمسة اجزاء جزء مختص بالتفسير تكلم فيه على كثير من الآيات الكريمة . توفى سنة ٤٤٩ ه

(ومنهم) اسمعيل بن على بن الحسين السمان له كتاب "البستان فى تفسير القرآن" عشر مجلدات ذكره الشيخ منتجب الدين فى فهرسته .

(ومنهم) الشيخ محمد بن احمد بن على الفتال النيشابورى ذكره ايضا منتجب الدين فى الفهرست وقال : صاحب التفسير ثقة واى ثقة .

(ومنهم) الشيخ ابو عبد الله محمد بن هرون الكال له مختصر البيان فى تفسير القرآن للشيخ الطوسى وكتاب متشابه القرآن .

(ومنهم) السيد ضياء الدين ابو الرضا فضل الله بن على الحسنى الراوندى من تلاميذ المفيد الثانى ابى على ابن الشيخ الطوسى ومن مشائخ منتجب الدين صاحب الفهرست له كتاب الكافى فى التفسير .

(ومنهم) محمد بن ابى الخير على بن ابى سليمان ظفر الحمدانى قال فيه منتجب الدين : عالم مفسر صالح واعظ له كتاب مفتاح التفسير ودلائل القرآن .

ويليهم طبقة علماء المائة السادسة .

(منهم) الشيخ جمال الدين ابو الفتوح الحسين بن على بن محمد الخزاعى الرازى له التفسير "روض الجنان وروح الجنان" فى عشرين مجلدا وهو من مشائخ ابن شهرآشوب ومنتجب الدين .

(ومنهم) السيد عز الدين على بن ضياء الدين ابى الرضا فضل الله الحسنى الراوندى تقدم ذكر ابيه وهو من المعاصرين للشيخ منتجب الدين له تفسير القرآن لم يتم ولم نقف على تاريخ وفاته لكنه كان موجودا فى سنة ٥٤٨ ه

(ومنهم) امين الاسلام الشيخ ابو على الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسى له التفسير المشهور المتداول بين الانام كتاب "مجمع البيان فى تفسير القرآن" وكان عند تاليفه مقسماً الى عشر مجلدات وطبع فى ايران مراراً فى مجلدين والآن يهتم لطبعه اولياء مطبعة العرفان فى صيدا بالطبع الحروف طبعاً متقناً فوزعوه على مجلدات عديدة.

قال الشيخ يوسف البحرانى فى لؤلؤة البحرين: مجمع البيان تفسير حسن جامع الا انه اكثر النقل فيه عن مفسرى العامة ولم ينقل من تفسير اهل البيت الا القليل من تفسير العياشى وعلى بن ابراهيم القمى" آه.

وله ايضاً الوسيط فى التفسير اربع مجلدات وهو "جوامع الجامع" المطبوع فى ايران فى مجلد واحد والوجيز مجلدة واحدة وله كتاب "الشاف الكاف من تفسير الكشاف" انتقد فيه على الزمخشرى فى كثير من اقواله توفى سنة ٥٤٨ه.

(ومنهم) الشيخ قطب الدين سعد بن هبة الله بن الحسن الراوندى له خلاصة التفاسير فى عشر مجلدات وكتاب فقه القرآن وشرح آيات الاحكام وهو غير فقه القرآن عند الشيخ الحر العاملى وقال المحدث النورى فى المستدرك: كتاب فقه القرآن هو بعينه كتاب آيات الاحكام له ايضاً وهو اول من الف آيات الاحكام وكان فراغه من تاليفه سنة ٥٦٢ه.

(ومنهم) الشيخ محمد بن ادريس العجلى الحلى صاحب السرائر له كتاب التعليقات فى الحواشى والايرادات على التبيان للشيخ الطوسى قال الشيخ الحر: شاهدته بخطه فى فارس. توفى سنة ٥٧٨ه

(ومنهم) الشيخ محمد بن حسين الفتال الفارسى النيشابورى له كتاب (التنوير فى معانى التفسير) ذكره ابن شهر اشوب.

(ومنهم) الشيخ رشيد الدين محمد بن على بن شهر اشوب السروى المازندرانى صاحب كتاب المناقب الشهير كان من اجلة علماء التفسير ذكره شمس الدين محمد بن على بن احمد الداودى المالكى تلميذ الحافظ السيوطى فى طبقات المفسرين له مما يتعلق بالتفسير كتاب (الاسباب والنزول على مذهب آل الرسول) وكتاب (متشابه القرآن) رأيت منه نسخة خطية فى

مكتبة الحكيم المتأله المبرور الميرزا على محمد النجف آبادى فى حسينية التستريين بالنجف الاشرف. توفى سنة ٥٨٨ه.

ويتلو هؤلاء طبقة اهل المائة السابعة.

(ومنهم) السيد احمد بن موسى بن طاوس الحسنى له كتاب (شواهد القرآن) مجلدان توفى سنة ٦٧٣

(ومنهم) آية الله العلامة الحسن بن يوسف بن مطهر الحلى له كتاب (نهج الايمان فى تفسير القرآن) ذكر فيه ملخص الكشاف والتبيان وغيرهما وكتاب (السر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز) ولد سنة ٦٤٨ه فقضى اثنين وخمسين عاماً فى هذه المائة وتوفى سنة ٧٢٦ه.

ويبتدأ طبقة المائة الثامنة.

(ومنهم) الشيخ قطب الدين محمد بن محمد الرازى البويهى صاحب المحاكمات وشرح الشمسية المعروف بالقطبى وكان من تلاميذ الشهيد الاول وفخر المحققين الحلى له حاشيتان للكشاف قضى فيهما للتفسير حقه. توفى سنة ٧٦٦ه

(ومنهم) الشيخ المقداد بن عبد الله السيورى الحلى الاسدى تلميذ الشهيد الاول له كتاب (كنز العرفان فى فقه القرآن) وهو تفسير آيات الاحكام طبع فى ايران. توفى سنة ٧٩٢ه.

(ومنهم) الشيخ جمال الدين احمد بن عبد الله بن سعيد المتوج المعروف بابن المتوج البحرانى من تلاميذ الشهيد وفخر المحققين ايضاً له كتاب فى التفسير مطول وآخر مختصر وله وراء ذلك رسالة فى الناسخ والمنسوخ وكتاب (النهاية فى تفسير الخمسمائة آية) مما يتعلق بالاحكام الشرعية:

(ومنهم) فى المائة التاسعة السيد بهاء الدين على بن السيد غياث الدين عبد الكريم بن عبد الحميد الحسينى ورد على الكشاف ثمانمائة ايراد وجمعها فى مجلدين احدهما (بيان الخوف صاحب الكشاف) وثانيهما (النكت اللطاف الواردة على صاحب الكشاف).

(ومنهم) كمال الدين الحسن بن محمد بن الحسن الاسترابادى النجفى له كتاب (معارج السؤل ومدارج المامول المشتهر بكتاب اللباب وقيل) هو احسن ما الف فى آيات الاحكام تاريخ فراغه من تاليفه سنة ٨٩١ه

وبعد هؤلاء اهل المائة العاشرة .

(منهم) الشاه محمد طاهر بن السيد مهدى الدكنى هو اوّل من نشر مذهب الشيعة فى بلاد دكن له حاشية على تفسير البيضاوى . توفى سنة ٩٥٦ هـ .

(ومنهم) الشهيد الثانى الشيخ زين الدين بن على العاملى من اجلّة فقهاء الامامية اكثر تصانيفه فى الفقه والاصول ولكن له مع ذلك فى التفسير رسالة فى شرح البسملة ورسالة فى تفسير قوله تعالى والسابقون الاوّلون . قتل على التشيع سنة ٩٦٦ هـ .

(ومنهم) ابو الغنائم عبد الرزاق الكاشانى من المعاصرين للشهيد الثانى له كتاب (التاويلات) فى تفسير الآيات المتشابهات منه نسخة فى مكتبة مشهد الرّضا سلام الله عليه مذكور فى فهرست المكتبة وذكر هناك " ان هذا الكتاب لم يعمل مثله . وانّ كتاب التاويلات قد طبع فى بعض مطابع الهند منسوبا الى محيى الدين العربى وهو خطأ فاحش " آه

(ومنهم) على بن الحسن الزوارى من تلاميذ المحقق الثانى على بن عبد العالى الكركى له (ترجمة الخواص) بالفارسية ترجمة وتفسير للقرآن .

(ومنهم) محمد بن احمد المعروف بخواجكى الشيرازى له مختصر مجمع البيان عنونه باسم ابراهيم قطب شاه .

(ومنهم) المولى احمد بن محمد الاردبيلى المحقق المقدس الشهير له فى تفسير آيات الاحكام كتاب (زبدة البيان) طبع فى ايران . توفى سنة ٩٩٣ هـ

(ومنهم) المولى خليل بن الغازى القزوينى شارح الكافى له حاشية مجمع البيان قال الشيخ الحر العاملى فى امل الآمل : رأيته بمكة فى الحجة الاولى وكان مجاورا بها مشغولا بتاليف حاشية مجمع البيان . توفى سنة ١٠٠١

(ومنهم) الفيضى احد المشاهير من الادباء على عصر السّلطان جلال الدين الاكبر فى الهند . له تفسير فى صنعة الاهمال سماه (سواطع الالهام) الفه سنة ١٠٠٢ هـ

(ومنهم) ممن ادركوا المائة الحادية عشر .

السّيد حسين الخلخالى له حاشية على تفسير البيضاوى ذكرها فى كشف الظنون

وقال تمّامن اول سورة يس الى آخر القرآن ولكن الموجود منها فى المكتبة الرضوية من اوّل فاتحة القرآن . توفى سنة ١٠١٤ هـ .

(ومنهم) القاضى السيد نور الله الشهيد التسترى له حاشيتان على تفسير البيضاوى توفى سنة ١٠١٩ هـ مقتولا على التشيع بامر السلطان جهانگير ومشهده فى (آكره) معروف مزار للنّاس توفى سنة ١٠١٩ .

(ومنهم) الميرزا محمد الاسترابادى مصنف الرّجال المعروف له شرح آيات الاحكام . توفى سنة ١٠٢٨ هـ

ويتلو هؤلاء طبقة اهل الاواسط من هذه المائة .

(منهم) احمد بن زين الدّين العلوى له كتاب (اللطائف الغيبية) بالفارسية فى تفسير الآيات الواردة فى اصول الدين وهو كما نعهد اوّل من الف فى هذا الباب منه نسخة خطية فى المكتبة الرضوية بالمشهد المقدس ويعرف منها ان ابتداء تصنيفه كان فى سنة ١٠٣٣ هـ

(ومنهم) معزّ الدّين الاردستانى ابن ظهير الدّين مير ميران الحسينى الساكن فى حيدر آباد له تفسير سورة الدهر الّفه بامر الشيخ محمد بن خاتون العاملى وعنونه باسم السّلطان عبد الله قطب شاه وكان تاليفه سنة ١٠٤٤ .

(ومنهم) نعمت خان عالى من اكابر فضلاء ندماء السلطان اورنك زيب عالمگير فى الهند له كتاب تفسير بالفارسية .

(ومنهم) العلامة الشهير الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثى العاملى له كتاب (العروة الوثقى) فى تفسير القرآن خرج منه تفسير الفاتحة لا غير وكتاب (عين الحياة) ايضا فى التفسير وحاشية على تفسير البيضاوى لم تتم توفى سنة ١٠٣١ هـ

(ومنهم) تاج الدين الحسن بن محمد الاصفهانى والد الفاضل الهندى له تفسير للقرآن سماه (البحر المواج) بالفارسية . توفى سنة ١٠٥٨ هـ

(ومنهم) المولى صدر الدين الشيرازى الحكيم الفيلسوف المتألّه الشهير له مجموعة فى التفسير اوّلها تفسير الاستعاذة وفاتحة الكتاب والبقرة الى آية (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين)

ثم تفسير اية الكرسى ثم تفسير اية النور ثم تفسير سورة الم السجدة ثم تفسير سورة يس ثم سورة الواقعة ثم الحديد ثم الجمعة ثم الطارق ثم الاعلى ثم الزلزال ثم تفسير اية (وترى الجبال تحسبها جامدة) كل ذلك على مذاقه من التصوف والعرفان الذى هو بعيد من ظواهر الالفاظ بعد السموات من الارضين وبذلك قد اصبح شرحه للكافى اضحوكة عند ذوى البصيرة من اهل الفقه والاحاديث ومثله كتابه فى التفسير مما لا ينطبق على حقيقة التفسير بشيء من الوجوه عند اولى الحق والتحقيق .

(ومنهم) فى اواخر هذه المائة المولى محمد بن مرتضى المعروف بالمحسن الفيض الكاشانى له كما فى امل الآمل تفاسير ثلثة كبير وصغير ومتوسط ولكن الذى ذكره هو فى فهرست مصنفاته تفسيران احدهما (الصافى) فرغ من تاليفه فى سنة ١٠٧٥ هـ وقد طبع مرارا فى ايران والثانى (الاصفى) وهو مختصر من الصافى طبع فى ايران على هامش التفسير الصافى وله غير ذلك كتاب (تنوير المذاهب) تعليقات على تفسير القرآن الموسوم بالمواهب .

(ومنهم) الشيخ فخر الدين الطريحى له (كشف غوامض القرآن) و(نزهة الناظر وسرور الخاطر) وهو كتاب فى غريب القرآن سلك فيه نمط غريب القرآن لابى حاتم السجستانى . توفى سنة ١٠٨٧ هـ .

(ومنهم) الشيخ حسين بن شهاب الدين خاندار بن حسين العاملى الكركى له حاشية على تفسير البيضاوى . توفى سنة ١٠٧٦ هـ

(ومنهم) السيد شرف الدين على الحسينى الاسترابادى له كتاب (تاويل الآيات الظاهرة) ذكره المجلسى فى مقدمة البحار .

(ومنهم) المولى محمد بن المحسن الفيض الكاشانى الملقب بعلم الهدى له الوجيزة فى التفسير مختصر جدا .

(ومنهم) نور الدين محمد ابن اخ المحسن الفيض له كتاب (المبين) بالفارسية فى التفسير مختصر مثل الترجمة .

(ومنهم) العلامة السيد هاشم بن سليمان الحسينى البحرانى له كتاب (البرهان)

فى تفسير القرآن كبير قد جمع فيه جملة من الاخبار الواردة فى التفسير من الكتب المعتمدة العربية وغيرها وكتاب (الهادى) فى التفسير ايضا اخصر من الاول .

(ومنهم) الشيخ جواد بن سعد الله بن جواد البغدادى الكاظمى من تلاميذ الشيخ بهاء الدين العاملى له كتاب (مسالك الافهام) فى تفسير آيات الاحكام وهو اكبر واتم وانفع ما الف فى هذا الباب على ما قيل .

(ومنهم) الشيخ حسام الدين بن جمال الدين بن طريح النجفى من المعاصرين للشيخ الحر العاملى ذكره فى امل الامل وقال له تفسير القرآن .

(ومنهم) الشيخ حسين بن مطر الجزائرى من المعاصرين للشيخ الحر ايضا له تفسير القرآن

(ومنهم) الشيخ عبد على بن جمعة العروسى الحويزى ساكن شيراز معاصر للشيخ الحر له كتاب (نور الثقلين) فى تفسير القرآن اربع مجلدات احسن واجاد . نقل فيه احاديث النبى والائمة عليهم السلام فى تفسير الآيات من اكثر كتب الحديث ولم ينقل فيه عن غيرهم

(ومنهم) الشيخ عبد على بن رحمة الحويزى تلميذ الشيخ بهاء الدين العاملى له حاشية على تفسير البيضاوى .

(ومنهم) الشيخ عبد القاهر بن الحاج عبد بن رجب بن المخلص العبادى الحويزى معاصر الشيخ الحر العاملى ايضا له تعاليق على آيات الاحكام للشيخ جواد سماها (سلوك مسالك المرام فى مسلك مسالك الافهام) وتعاليق على تفسير البيضاوى .

(ومنهم) السيد على خان ابن خلف بن مطلب بن حيدر الموسوى المشعشعى الحويزى حاكم الحويزة له تفسير القرآن فى اربع مجلدات سماه (منتخب التفاسير) يذكر فيه اولا كلام المفسرين الذين كانت تفاسيرهم موجودة عنده من النيشابورى والكشاف والقاضى ومجمع البيان والعياشى وعلى بن ابراهيم ثم يذكر ما تراءى له من رد ونقد او طرافة وشذاذة وكان ابتداؤه فيه فى جمادى الآخرة سنة ١٠٨٦ هـ وبلغ فى شهر ربيع الاول سنة ١٠٨٧ الى تفسير سورة الرحمن .

(ومنهم) الشيخ فرج الله بن محمد بن درويش بن محمد بن حسين بن حماد بن اكبر الحويزى

معاصر الشيخ الحر العاملي له كتاب (تذكرة العنوان) عجيب بعض الفاظه بالسواد وبعضه بالحمرة يقرأ طولا وعرضا فالمجموع علم وكل سطر من الحمرة علم فى النحو والمنطق والعروض وشرح تشريح الافلاك للبهائي ومنظومة فى المعانى والبيان وتفسير وتاريخ كبير وديوان شعر كبير ورسالة فى الحساب وغير ذلك ووجه تاليفه ان بعض ابناء السنة الف كتابا باسماه (عنوان الشرف) يشتمل على جملة من العلوم المذكورة وفيها فقه الشافعى وسمع الشيخ فرج الله بذلك فعمل هذا قبل ان يرى ذلك الكتاب وعلى اى فقد عرفت ان فيه كتاب تفسير للقرآن.

(ومنهم) السيد محمد رضا الحسينى منشى الممالك وساكن اصفهان معاصر الشيخ الحر له كتاب تفسير القرآن كبير اكثر من ثلثين مجلدا عربى وفارسى جمع فيه الاحاديث وترجمها.

(ومنهم) احمد بن الحسن الحر العاملي اخ الشيخ الحر المعروف له كتاب تفسير القرآن ذكره اخوه المذكور فى امل الآمل.

(ومنهم) محمد مومن بن الشاه قاسم السبزوارى معاصر الشيخ الحر ايض له تفسير القرآن.

(ومنهم) الامير محمد مومن بن محمد زمان الطالقانى القزوينى معاصره ايض له تفسير سورة الملك اهداه الى ملك عصره.

(ومنهم) الشيخ على بن الشيخ حسين الكربلائى له (انوار الهداية) يشتمل على فصول ثلثة الاول فى تفسير آية (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه) الثانى فى تفسير آية (واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه) الثالث فى بيان العلوم الدينية وفى الخاتمة ينقل كلمات عن الشيخ البهائى وابن خاتون العاملي. منه نسخة فى المكتبة الرضوية تاريخ آخرها ربيع الاول سنه ١١٠٧ ه.

(ومنهم) الميرزا محمد رضا القمى له (كنز الدقائق) فى تفسير القرآن ذكره فى روضات الجنات واحتمل ان يكون من تلاميذ المحسن الفيض.

هنا تبدأ الطبقة الذين ادركوا المائة الثانية عشر.

(ومنهم) المحدث السيد نعمة الله الجزائرى من تلاميذ العلامة المجلسى له التفسير المسمى بالعقود والمرجان مختصر يكتب على حواشى القرآن.

(ومنهم) الامير محمد صالح بن عبد الواسع الخاتون آبادى صهر المجلسى وتلميذه له رسالة فى تفسير الفاتحة والتوحيد توفى سنه ١١١٢ ه.

(ومنهم) الامير محمد اسمعيل الخاتون آبادى له تفسير كبير فى اربعة عشر مجلدا توفى ايضا سنه ١١١٢ ه

(ومنهم) الامير ابراهيم بن محمد معصوم القزوينى له شرح تفسير آيات الاحكام للمحقق الاردبيلى سماه (تحصيل الاطمينان فى شرح زبدة البيان) وقد عرض شطرا منه على استاده جمال المحققين الخوانسارى فاستحسنه وكتب على ظهر النسخة ما ينبئ عن جلالة قدر المولف والمؤلف تاريخه شهر جمادى الثانية سنه ١١١٧ ه.

(ومنهم) المولى محمد بن عبد الفتاح السراب التنكابنى من تلاميذ المجلسى ايضا له حواشى على تفسير آيات الاحكام للاردبيلى توفى سنه ١١٢٤ ه.

(ومنهم) الفاضل الهندى بهاء الدين محمد بن تاج الدين حسن بن محمد الاصفهانى صاحب كشف اللثام له تفسير القرآن مبسوط توفى سنه ١١٣٧ ه.

(ومنهم) السيد محمد حيدر الموسوى العاملي المكى له كتاب فى آيات الاحكام صنفه للشاه سلطان حسين الصفوى سلك فيه مسلكا غريبا يتكلم فيه على جميع العلوم وجمع الى آيات الاحكام الفقهية كل آية يستفاد منها مسئلة اصولية من العقائد الكلامية واصول الفقه من القواعد العربية او العقلية او النقلية مع بسط وتوسع وتحقيق فى الاستدلال وله ايضا رسالة فى تفسير قوله تعالى (واجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليم) توفى سنه ١١٣٩.

(ومنهم) فى اواسط هذه المائة.

المولى ابو الحسن الشريف الفتونى العاملي جد صاحب الجواهر لامه له تفسير مرآة الانوار الى اواسط سورة البقرة تقريب مقدما تة من عشرين الف بيت لم يعمل مثله قال الفاضل النورى فى هامش خاتمة المستدرك: من الحوادث الطريفة والسرقات اللطيفة ان مجلد مقدمات تفسير هذا المولى الجليل المسمى بمرآة الانوار موجود الآن بخط مولفه فى خزائن كتب حفيده شيخ الفقهاء صاحب جواهر الكلام طاب ثراه واستنسخنا بتعب ومشقة وكانت النسخة معى فى بعض اسفارى الى طهران فاخذها منى بعض اركان الدولة وكان عازما على طبع تفسير البرهان

للعالم السيد هاشم البحراني وقال لي ان تفسيره خال عن البيان فيناسب ان تلحق به هذه النسخة ليتم المقصود بها فاستنسخها ورجعت الى العراق وتوفى هذا الباني قبل تمام الطبع فاشترى ما طبع من التفسير ونسخة المرآة من ورثته بعض ارباب الطبع فاكمل الناقص وطبع المرآة في مجلد ولما عثرت عليه في المشهد الغروي رأيت مكتوبا على ظهر الورقة الاولى منه كتاب مرآة الانوار ومشكوة الاسرار وهو مصباح لانظار الابرار ومقدمة للتفسير الذي صنفه الشيخ الاجل والنحرير الانبل العالم العلامة والفاضل الفهامة الشيخ عبد اللطيف الكازراني مولدا والنجفي مسكنا الخ فتحيرت وتعجبت من هذه السرقة فكتبت الى باني الطبع ما معناه ان هذا التفسير للمولى الجليل ابي الحسن الشريف واما عبد اللطيف فلم اسمع بذكره ولم نره في كتاب ولعل الكاتب السارق المطفي لنور الله اشتبه عليه ما في صدر الكتاب بعد الخطبة من قوله يقول العبد الضعيف الراجي لطف ربه اللطيف خادم كلام الله الشريف الخ فظن انه اشار الى اسمه في ضمن هذه العبارة ولكن النسبة الى كازران لا ادري ما منشأها فوعدني في الجواب ان يتدارك ويغير ويبدل الصفحة الاولى ويكتب على ظهرها اسم مؤلفه وشرح حاله الذي كتبته سالفا على ظهر نسختي من التفسير والى الآن ما وفي بعهده واعد نفسه لمؤاخذة المولى الشريف في غده فليبلغ الناظر الغائب ان هذا التفسير المطبوع في سنة ١٢٩٥ في طهران المكتوب في ظهره ما تقدم للمولى ابي الحسن الشريف الذي يعبر عنه في الجواهر بجدي العلامة لا لعبد اللطيف الكازراني الذي لم يتولد بعد والى الله المشتكى» اهـ .

توفى في اواخر عشر الاربعين بعد المائة والالف .

(ومنهم) الشيخ احمد بن اسمعيل الجزائري له كتاب آيات الاحكام راعى فيه الاخذ بالروايات طبع في ايران . توفى سنة ١١٥٠ هـ .

(ومنهم) المولى محمد اسمعيل المازندراني الخاجوئي له تعليقات على آيات الاحكام للاردبيلي توفى سنة ١١٧٣ هـ .

(ومنهم) سليمان الجرجي له تفسير آية الكرسي ينقل فيه عن المجلسي والفيض الكاشاني فهو متاخر عنهما وليهم طبقة اهل المائة الثالثة عشر وفي غضون هذا القرن قد اشرق على آفاق

الهند انوار التعاليم الدينية بفضل شمسها الساطعة بالعلم والهداية ذلك الامام المقدم آية الله السيد دلدار علي طاب ثراه ولم نقف على تصانيفه خاصة مما يتعلق بعلم التفسير ولكن تلاميذه .

(منهم) السيد يادعلي النصير آبادي كان من ذوي قرابته الواصلة له كتاب التفسير بالفارسية مجلدان .

(ومنهم) السيد علي بن مولانا السيد دلدار علي له كتاب التفسير الفه بلغة (اردو) الهندية سماه (التوضيح المجيد) توفى في كربلاء المشرفة سنة ١٢٥٩ هـ

(ومنهم) المفتي السيد محمد قلي النيشابوري الكنتوري له كتاب (تقريب الافهام) في تفسير آيات الاحكام توفى سنة ١٢٦٠ هـ .

(ومن اهل هذه المائة) العلامة السيد عبد الله بن محمد رضا شبر الحسيني الكاظمي له (صفوة التفاسير) في تفسير القرآن اثنان وثلثون الف بيت و (الجوهر الثمين) في تفسير القرآن المبين يبلغ اربعة وثلثين الف بيت وكتاب آخر في تفسير القرآن ثمانية عشر الف بيت توفى سنة ١٢٤٢ هـ

(ومنهم) سيد علماء الطائفة السيد حسين طاب ثراه اصغر اولاد السيد دلدار علي له كتاب الامالي في التفسير والمواعظ . تفسير سورة الفاتحة . تفسير سورة الاخلاص . تفسير سورة الدهر تفسير قوله تعالى (كنتم خير امة اخرجت للناس) الاية . تفسير آيات من فواتح سورة البقرة توفى سنة ١٢٧٣ هـ .

(ومنهم) بعده ابنه السيد محمد تقي طاب ثراه له تفسيره الجليل المعروف (ينابيع الانوار في تفسير كلام الله الجبار) لم يعمل مثله قد لبسط الكلام فيه بنقل احاديث اهل بيت العصمة في كل آية مع ما يتعلق به من البيان والرد والنقد مع الفخر الرازي وغيره قد برز منه ثلث مجلدات في تفسير ثلثة اجزاء من القرآن ولو تم الكتاب لكان في ثلثين من مجلدات ضخام توفى سنة ١٢٨٩ هـ .

(ومنهم) السيد رجب علي خان من افاضل الاعيان المثرين في (جكراؤن) من بلاد (پنجاب) له كتاب (كشف الغطا في تفسير سورة هل اتى) و (السر الاكبر في تفسير سورة القدر)

توفى سنة ١٢٨٢ هـ.

(ومنهم) المفتى السيد محمد عباس آل نعمة الله الجزائرى التسترى من تلامذة سيد العلماء السيد حسين المتقدم له تفسير سورة الرحمن. تفسير سورة ق. تفسير قوله تعالى (سيجنبها الاتقى) تفسير سورة يوسف (حسناء غالية المهر) فى تفسير سورة الدهر جواشى على القرآن توفى سنة ١٣٠٦ هـ

(ومنهم) فى اواخر هذه المائة

الحاج المولى محمد صالح البرغانى القزوينى له كتاب لتفسير فى سبع مجلدات.

(ومنهم) تلميذه المولى محمد بن سليمان التنكابنى له كتاب فى تفسير عدة آيات فى ثمانية الف بيت.

(ومنهم) المولى محمد تقى الهروى الحائرى من تلاميذ صاحب الجواهر والشيخ الانصارى له (خلاصة البيان) فى تفسير مشكلات القرآن بملخص تفسير آية الكرسى للسيد كاظم الرشتى. تفسير آية فكان قاب قوسين او ادنى. توفى سنة ١٢٩٩ هـ.

(ومنهم) العلامة الحاج السيد مهدى القزوينى من اجلة علماء العراق تخرج على صاحب الجواهر وغيره له رسالة فى تفسير الفاتحة. رسالة فى تفسير سورة الاخلاص. رسالة فى تفسير سورة القدر. كتاب آيات الاصول ستدل فيه على كل مطلب اصولى من مباحث الالفاظ وغيرها بآية من القرآن توفى لدى منصرفه من الحج سنة ١٣٠٠ هـ.

(ومنهم) جدنا العلامة السيد محمد ابراهيم ابن المرحوم المبرور السيد محمد تقى المتقدم له كتاب (تكملة ينابيع الانوار) لوالده جزءان وكتاب فى تفسير سورة يوسف. توفى سنة ١٣٠٧ هـ

(ومنهم) تاج العلماء السيد على محمد طاب ثراه كثير التصانيف له ازيد من مأتى مصنف فى انحاء العلم منها فى التفسير (احسن القصص) فى تفسير سورة يوسف. (انوار الانظار) فى تفسير سورة النور جواشى القرآن رد على السيد احمد خان فى تفسيره للقرآن على آرائه المزعومة توفى سنة ١٣١٢ هـ.

(ومنهم) السيد عمار على السونى تبى من تلاميذ جدنا السيد محمد تقى له تفسير

(عمدة البيان) بلغة اردو فى ثلثة مجلدات مطبوع منتشر.

وهؤلاء ممن قد ادركوا اما تناهذه الرابعة عشر من الهجرة.

(ومنهم) الشيخ محمد حسين الاصفهانى النجفى ابن الحاج الشيخ محمد باقر بن الشيخ محمد تقى صاحب الحاشية له تفسير وصل فيه الى اواسط سورة البقرة طبع فى ايران. توفى سنة ١٣٠٨ هـ

(ومنهم) السيد ابو القاسم القمى فى لاهور تلمذ فى لكهنؤ على سلطان العلماء السيد محمد وجدنا العلامة السيد محمد تقى. ثم رحل الى المشاهد المشرفة بالعراق ورجع من هناك فاقام فى لاهور له تفسير (لوامع التنزيل) بالفارسية مبسوط جدا برز منه عدة مجلدات فى تفسير عدة اجزاء من القرآن.

وقد الف بعده ابنه شمس العلماء مولانا السيد على الحائرى دام بقاؤه بعض المجلدات منه فصار المجموع اربعة عشر مجلدا فى تفسير اربعة عشر جزء من القرآن.

(ومنهم) السيد محمد محسن الزنكى پورى تخرج على السيد محمد على قائمة الدين ره ومن بعد انسحاب الحكومة الجعفرية من لكهنؤ بخلع السلطان واجد على شاه ومهاجرته الى (كلكته) اقام السيد المحسن هناك. له كتاب تفسير سورة الرحمن وكتاب ازهار التنزيل توفى سنة ١٣٢٥ هـ.

(ومنهم) السيد احمد حسين الامروهوى من وجوه تلاميذ المفتى السيد محمد عباس له (معارج العرفان فى علوم القرآن) بالفارسية. توفى سنة ١٣٢٨ هـ.

(ومنهم) السيد اعجاز حسين الامروهوى من تلاميذ المفتى السيد محمد عباس ره و السيد احمد حسين طاب ثراه له كتاب فى تفسير آيات من القرآن. توفى سنة ١٣٤٠ هـ.

(ومنهم) السيد محمد هرون الزنكى پورى من افاضل من شاهدناهم قضى عمره فى التصنيف له توحيد القرآن. امامة القرآن. علوم القرآن كلها بلغة (اردو) وفى اواخر اونة عمره شرع فى تفسير بالعربية سماه (خلاصة التفاسير) لم يتم منه نسخة بخط مصنفه فى مكتبة مدرسة الواعظين توفى سنة ١٣٣٩ هـ

(ومنهم) العلامة الحجة السيد ابو تراب الخوانسارى من اجلة علماء الطائفة ممن

خطيبا بزيارة محياه في النجف الاشرف له كتاب (البيان في تفسير بعض سور القرآن) و(لب الالباب في تفسير احكام الكتاب) توفي سنة ١٣٤٢ هـ حينما كنت في النجف الاشرف

(ومنهم) المولى علي صغر البيرجندي من مشائخ شيخنا البيرجندي الآتي ذكره له التفسير الذي تابع فيه ابن العربي في بعض مواضعه لم يتم. التفسير بالمأثور تام في مجلدين نظير تفسير البرهان للسيد البحراني لكنه اخصر منه.

(ومنهم) في اواخر العصر الحاضر بل على ما نعهده آخر من اعتنى بفن التفسير من عظماء الطائفة.

شيخنا العلامة المتكلم المجاهد فقيد الاسلام الشيخ محمد جواد البلاغي طاب ثراه قضى عمره في نصر الدين ونشر التعاليم الحقة ولقد اهتم في آخر عمره حين انحلت قواه وانهدت اركانه بتاليف تفسير للقرآن باسم (آلاء الرحمن) برز منه مجلد الى اواسط سورة النساء طبع في مطبعة (العرفان) بصيدا (سوريا) ومن المؤسف انه لم يمهل للتمام حتى قضى عليه الاجل المحتوم في سنة ١٣٥٢ هـ ففجع العلم والدين بوفاته ومن المؤلفين في التفسير من اعلام هذا العصر الاحياء (اطال الله بقاءهم) شيخنا العلامة الخبير الشيخ محمد باقر البيرجندي دام ظله من اجلة علماء خراسان في بيرجند استجزته روينا عنه بالاجازة ولم نحظ بلقياه. له تفسير آيات الاحكام.

(ومنهم) السيد العلامة الجليل الميرزا هادي الخراساني الحائري من اجلة تلاميذ آية الله الميرزا محمد تقي الشيرازي في كربلاء المشرفة له حواشي على تفسير علي بن ابراهيم القمي يذكر فيها طرق اهل السنة تأييداً له

هذا ما انتهز لنا الفرصة من الزمان في تتبع ما بذله الشيعة من الجهود في تفسير القرآن وهو قليل في جنب كثير مما لم نقف عليه لضياع الكتب وتناسي الذكر وقصور التتبع لاعواز المواد وضيق المجال على ان ما ذكرناه مما لا يستهان به ويتجلى عظم خطره مع النظر الى ما لم تزل الشيعة محتفة به في عصور طويلة من الاضطهاد البالغ والقهر الشديد ولقد مضت عليهم قرون وهم بين اغلال مثقلة وسيوف مجردة والحكومات

بكل ما لديها من الحول والطول تريد القضاء عليهم والافناء لهم باجمعهم فاذا كانوا مع ذلك وهم في حجب من التقية او جدران من السجون او مطارح من الغربة قد اتوا بما اتوا في كل فن من فنون العلم ومنها تفسير القرآن الذي قد عرفت ما تلونا عليك من جهودهم فيه فلا شك انك تراه ثقيلاً في الميزان جزاهم الله عن الدين واهله خير جزاء المجاهدين وآتاهم الزلفى لديه يوم ازلفت الجنة للمتقين.

وليكن هذا آخر كلامنا فيما احببنا تقديمه من المقدمات في تفسير القرآن وبعد هذا يكون فاتحة الكلام بتفسير اول فاتحة الكتاب. ان شاء الله المستعان وهو ولي التوفيق وانه خير من اعان

علي نقي النقوي عفي عنه

لكهنؤ - الهند

١٧ شوال سنة ١٣٥٤ هـ

الى روّاد الحقائق

لقد انتهى الامر بهذا الشهر الى تمام هٰذا
الشطر من التفسير الّذى يحتوى على المقدمات
الممهدة لاصل تفسير القرآن ولا نرى من موضع الحاجة
التنويه بما هى عليها من مكانة جلى واهمية كبرى فى العلم ولكنا
نلفت انظار القرّاء الى انه سيكون العدد الاول من السنة
الثانية هو المشتمل على اصل التفسير وتلك حلقة متصلة
الاطراف كلّ من فاته شيئ من الاعداد فكانه قد فاتته السلسلة
باجمعها للنظم والارتباط والتداخل والتشابك فمن الحريّ
الواجب على روّاد هٰذه الحقائق ان يبادروا ابكل جهدهم
الى تسديد بدل اشتراكاتهم للسنة الثانية
فى هذين الشهرين (ذى القعدة وذى الحجة)
حتى تاتيهم "الرضوان" فى سنتها
الثانية
من اول شهرها
(المحرم الحرام)

هدية منى الى حضرة حجة الاسلام والمسلمين ... الشيخ على اكبر ... المسلمين ...
وانا المؤلف اضعف عباد الله القوى
على نقى النقوى
٣ ... ١٣٦٢

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الّذين اصطفى امّا بعد فقد آن الآن ان نشرع فى اصل التفسير بعد ما قدّمنا لك من المقدمات فى الجزء الاوّل مما لا غنى عنه فى المنهاج الّذى نتحرّاه وانى قد طالعت تفاسير القرآن المتداولة بين المسلمين فوجدت ان اصحابها قد اغرقوا النزع وابعدوا المرمى فى تبيين الحقائق وكشف المعاضل ولكن المصيب للغاية والمقرطس للهدف منهم قليل لما غلب على فريق منهم من التقليد للرجال امثال عكرمة ومجاهد وعطا والضحاك مع ان هٰؤلآء ممن ليس لهم شان كبير فى الدين يجب لاجله الخضوع لهم بكل معنى الكلمة وبعض قد استحوذ عليه حب التغلغل فى الاعماق فرمى وراء الظلام واتى فيه بما يزعمه من تفسير الباطن مع ان الباطن لا يدرى به الّا اهله وثالث قد احب التوسّع والترسّل فلم يمعن النّظر فى الاخذ والاتّباع فاصبح يعتمد فى تفسير القرآن على اخبار اليهود واهل الكتاب وما تلقاه من مثل كعب الاحبار ومن حذا حذوه فادخل فى التفسير خرافات كتب العهدين فى قصص آدم وداؤد وغيرهما من الانبياء وبعض وكثير ما هم رموا القول على عواهنه فى التفسير المجرد هوى او تائيد رأى ركنوا اليه فاغضوا عن العقل والصناعة وما يقتضيه ظاهر اللفظ ويدلّ عليه اخبار من بر العبرة فى ذلك الباب وبعض قد سمحت له نفسه بعدم النّقد والتحليل العلمى فى الاخبار وجعلها فى بوتقة الدّراية والاعتبار فدس اخبار المدلّسين والكذّابين من اعدآء الاسلام فى تفسير القرآن فصار وسيلة لطعن سماسرة التبشير من النّصارى وغيرهم على كرامة النبىّ الكريم والكتاب العظيم من ذلك خرافة الغرانيق التى نقلها جملة من المفسّرين وهى من الحقيقة على بعد السّموات من الارضين ومنهم من اخذه النّهمة فى القول والشره فى البسط والاسترسال حتى ضاع عنه القصد وضلّ عن المنهاج واصبح مورد قول القائل "فيه كل شيئ الّا التفسير"

ومنهم من تضلّع بالعلم واستطاع البحث والنقد وبرز فى الكفائة والاختصاص بحيث يقول ما يقول بالحساب والمناقشة لا جزافا ومحاباة ومسامحة لكنّه آثر الاختصار واحب الوصول الى القصد بنحو من الادماج فلم يات ما آتاه وافيا بتمام الواجب ان كان

كل ما هناك مما ينبغي ان يفتقد، فيشكر الله سعي كل مجاهد في الدين وجزاه خيرًا عن الاسلام والمسلمين .

كيف ينبغي ان يكون التفسير؟

نظرًا الى ما قدمنا من الكلام على التفسير والتاويل والمحكم والمتشابه اذا اردنا ان نتحرى المنهاج القويم لتفسير القرآن فلابد ان يكون الكتاب الذي يؤلف بهذه السمة مبتنيا على مبانٍ نذكرها لك على سبيل الاشارة (الاول) ان ينظر الى متن العبارة لكل من الآيات الشريفة ومفردات الالفاظ التي هناك فيتكلم حولها على سبيل البحث اللغوي المبتني على التتبع المتقصي للآداب اللغوية والاستعمالات العربية مع الذوق الطبيعي الحاصل من السبر الكثير والسير الطويل في موارد الاستعمال وكلمات اهل اللسان دون الاعتماد على معاجم اللغة والقواميس فانها تتضمن من الخلط والخبط ما لا يمكن معه الوقوف على نتيجة وقد بسط القول فيه شيخنا البلاغي قدس الله سره في كتابه "آلاء الرحمن" وذكر مثالا لذلك ما وقع للغويين من الاضطراب والخبط في تفسير اللمس والمس وما وقع لهم من الاضطراب في معنى التوفي فراجع هناك ان اردت الوقوف عليه .

(الثاني) ان ينظر الى تاليف الكلام وارتباط الكلمات بعضها مع بعض وذلك مما يتعلق بعلم النحو ولكن ذلك ايضا يكون الاعتماد فيه على انس الطبع وارتكاز الغريزة الناشئ من كثرة الممارسة والتدرب والخوض في مزايا الكلام واساليب المحاورات دون الركون على كلمات النحويين المبتنية في الغالب على انظار قشرية وتمحلات زائفة وقد مثل لها الامام البلاغي طاب ثراه بما جاء من النحويين في قول الراجز "جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط" وبما وقع للمفسرين من اهل العربية كالزمخشري من ادعائهم زيادة كلمة "لا" في كثير من آيات القرآن الكريم وزيادة الواو في اخرى ومثل ذلك كثير .

والحق ان القواعد الاصلية المهمة في النحو لمعرفة اعراب الكلام ابتداء انما هي مما اخذت من مجاري العرف والاستعمال ولكن الفروع الاجتهادية التي يقول بها النحويون على الاغلب

انما تكون امورا عندية غير منطبقة على واقع الحقيقة . مع ان القواعد النحوية انما مهدت على مبانٍ من عندهم بعد كتاب الله القرآن الحكيم فكيف يمكن ان نجعل هذه القواعد المخترعة ميزانا للصحة في القرآن نفسه بل العمدة في فهم تراكيب الكلام في القرآن الحكيم هو التمرن والتدرب في اساليب العرب وآثارهم من الشعر والنثر والملكة الراسخة للعربية التي تحصل لاهل اللسان وغيرهم بممارسة كلمات البلغاء بحيث تجعل صاحبها كانه احدهم ومن جملتهم ولئن كان في العصور القديمة الفضل والمزية من هذه الجهة لاهل اللسان اذ كان ذلك فيهم بالطبع ولغيرهم بالتطبع ففي هذا العصر لاجل اختلاط العرب بغيرهم من الامم وتبدل اطوار الكلام في العربية وبعد العهد عن ذلك العهد القديم قد اصبح اهل اللسان وغيرهم في ذلك شرعا سواء فاصبح متوقفا في جميعهم على كثرة التمرن والتدرب والممارسة مع صحة الذوق وحسن الفطرة على حد يعود التطبع معه مماثلا للطبع فلا يبقى هنالك استيحاش ولا غرابة ويتلقى كلمات البلغاء من العرب كانها من جملة المحاورات المتداولة بين المتخاطبين في هذا الوقت نفسه وذلك لا يكون الا لمن ضرب في هذه الصناعة بعرق وجرى فيها على عرق وقليل ما هم ولكن التصدي لشرح آيات الكتاب الحكيم لا يحق الا لامثال اولئك .

(الثالث) انه بعد فهم المعنى التصوري للكلام بالنظر الى مفرداته وتركيبه لينظر في كلماته ايها اريد على مجرى الحقيقة وايها انما اريد على سبيل التجوز او الكناية وهذا باب واسع لا يهتدى اليه باللغة ولا النحو ولا التصريف بوجه من الوجوه اصلا وانما هو بكله مبتنٍ على الذوق الصحيح والانس الطبعي وكثرة التتبع والاستحضار لاساليب البلغاء من العرب وغيرهم ليس الا ويجب مع ذلك الفحص عن القرائن والنظر فيما يصلح للقرينية والقرينة قد تكون عقلية فيحتاج الى حصافة العقل وقد تكون نقلية مثل ان تكون آية قرينة على التجوز في الآية الاخرى ولذلك يجب ان يكون المفسر ممن له خبرة واحاطة بآيات القرآن واستحضار لها على الجملة بحيث اذا حاول تفسير آية من الآيات فيلتفت نظره الى جميع الآيات التي يكون لها علاقة بمعنى تلك الآية بنحو من الانحاء .

(الرابع) انه اذا كانت الآية من باب الاحكام متضمنا العموم او الاطلاق فيجب البحث عن المخصص او المقيد لذلك ولذلك يلزم السير في احاديث اولياء العصمة لما تحقق من جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالسنة المعتبرة وليكن ذلك مع نقد الاخبار وتحليلها تحليلا علميا لان الخبر اذا لم يكن حجة بنفسه لم يصلح للتخصيص ولا للتقييد .

(الخامس) ان يعتمد في موارد نزول الآيات على روايات المحدثين والمؤرخين ممن يصح الركون عليه لاجل الضبط والاتقان وفيما يتعلق بالقصص اذا ارادنا زيادة على ما هو مذكور في القرآن من ايضاح او تفصيل فليكن ذلك من جهة الحديث المعتبر لا بنقل مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام وغيرهما ممن اخذوا تلك القصص عن افواه الرجال من اليهود والنصارى وغيرهم من ادعياء العلم من اهل الكتاب فان البلية كل البلية قد جاءت من "الاسرائيليات" التي نقلها من اسلم من علماء اهل الكتاب فتناقلها الرواة وتلقفها المفسرون من غير ما ضبط ولا انتقاد مع ان كثيرا منها مما يخدش رصانة العقيدة الصحيحة والمباني السامية الاسلامية .

(السادس) دحر الشبهات والاوهام التي تورد ها اعداء الاسلام كالنصارى والناسخية على آيات القرآن وما تنبعث من النزعات المادية واللادينية في نفوس الناشئة الجديدة وجلاء الحقائق القرآنية على وجه لا تبقى معه خافية .

(السابع) ايضاح وجوه البلاغة والكشف عن جهات الابداع من الكلام الالهي مهما يقتضيه الحال ويساعد عليه الفهم والبيان .

(الثامن) كشف الحال فيما يتراءى من موارد التناقض بين ظاهر الكتاب والكشفيات العلمية ولا ارى من السائغ في كل محل تطبيق الكلام الالهي ولو بالتاويلات البعيدة على ما ادى اليه البحث العلمي في العصور الاخيرة فان المبادئ الفلسفية لا تزال تتطور وتتغير في كل عصر من الزمان بتطور الادمغة وافكار العقلاء والكلام الالهي حق ثابت لا يزول ولا يزال فلئن تجشمنا في تطبيق الحق الثابت على العلم المتغير في حين من الزمان ثم فرضنا ان المبدأ العلمي قد تطور عن طوره والفلسفة تحولت عن منهاجها فادت الى راي غير

الراي وافضت الى نتيجة غير النتيجة فنحتاج في ذلك الوقت الى ان نأول الكتاب الالهي بتاويل آخر غير التاويل الاول وهذا زيادة على انه قد كذبنا انفسنا بانفسنا قد جعلنا الوحي السماوي لعوبة لافكارنا نميلها على طبق المزاعم والآراء العندية . نعم فيما اذا كان الاكتشاف العلمي على الحد القطعي اليقيني الذي نجزم بشبهه بالموازين الصحيحة ثم وجدنا الكتاب يرمز له ويشير اليه على نحو القطع او الظن او الاحتمال فلا باس بان يكتشف عنه على ذلك النحو باختلاف مراتب الوجدان في استفادة ذلك من الكتاب .

لا ريب ان التفسير الذي يؤلف على هذه الصفة ويأتي جامعا للشرائط المذكورة يكون تاليفه خدمة حسنة للاسلام ولا يكون ذلك الا بتوفيق من الله ورحمة لمن يشاء من عباده .

من المؤسف جدا ان التفاسير الموجودة للكتاب العزيز على كثرتها وانتشارها ليس فيها ما يتكفل بجملة من هذه الوجوه فضلا عن كلها او ان تأتي بجميعها من النمط الذي عددناه فيما قبل .

ولقد قام اساتذة في هذا العصر لاجل تفسير القرآن كالفقيد الاستاذ الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية والمعاصر الاستاذ طنطاوي الجوهري ومن يحذو حذوهما فالفوا في التفسير المجلدات الضخام لكنهم جعلوا الهدف الاقصى دفع الشبهات المعترضة للناشئة الجديدة او تطبيق القرآن على العلوم العصرية الجديدة ولكنها مع ذلك لا تتكفل الوجوه الاخرى التي ذكرناها مما نراه من اللازم في تفسير القرآن اضف الى ذلك ان في مؤلفات الاستاذ طنطاوي سبكا روائيا خياليا تضمحل فيه رصانة الحقائق الدينية ويضيع معها اللب في الطبقات من القشور .

مع ان هناك من العنديات في تفسير الآيات من الكتاب ما لا يرتاب في انه راجع في التفسير بالراي المحظور ارتكابه في القرآن .

ذلك مع الاعراض عن احاديث اهل البيت الذين جعلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قران القرآن بقوله "اني تارك فيكم الثقلين" على ما مر ذكره مشروحا

فى طى المقدمات .

وهذه طامّة كبرى تجدها عامّة فى تفاسير الجمهور من المسلمين

وان اختص رجل له كفاءة الاختصاص بمثل هذا الامر الخطير قام بتفسير القرآن فى هذا العصر الاخير هو شيخنا الامام المجاهد البلاغى طاب ثراه ولكن من المؤسف جدا انه قد قام بهذا الواجب حين ضعفت قواه وانحلّت اركانه فالّف كتاب "آلاء الرحمن فى تفسير القرآن" لكنه اخذ فيه مسلك الاختصار والايجاز رجاء اتمام الكتاب قبل انتهاء عمره ومع ذلك فانه لم يتم وانما برز منه مجلد الى سورة آل عمران طبع فى مطبعة العرفان بصيدا (سوريا) ومجلد ثان برز منه الى سورة النسآء ثم لم يمهله الاجل حتى صادفه القضاء المحتوم بالوفاة فخسرته الامة الاسلامية وخسرت به مجاهدا فى الدين مثابرا لاعلاء كلمته فى ليله ونهاره . ومن ذلك بقيت الحاجة الى كتاب تفسير القرآن بشروطه .

وانى لا اضمن لك فيما اخذت فيه من التفسير ان ياتى جامعا لتلك الشرائط والمزايا كلّها بكل معنى الكلمة فان ذلك امر خطير لا يقوم به مثلى من الخلق ولكن :

على المرء ان يسعى بمقدار جهده   وليس عليه ان يكون موفقا

وها انا اشرع فى المقصود متوكلا على الله مستعينا به معتمدا على حوله وقوته ولا حول ولا قوة الا به .

سورة الحمد

وفيها سبع آيات

السورة للالفاظ اوضاع لغوية وبمناسبتها معان اصطلاحيّة واذا تعددت الاوضاع فى اللغة فاشدّها مناسبة بالمعنى الاصطلاحى اولى بان يكون اصلا له ومعنى "السورة"

المناسب لما نقل اليه فى الاصطلاح هو سور البلد المحيط باطرافه وبمناسبته نقل الى طائفة خاصة من القرآن محيطة بآيات نزلت من عند الله موسومة باسم خاص .

وقد وردت هذه اللفظة بهذا المعنى فى القرآن الكريم نفسه . قال : وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله . وقال : بعشر سور مثله مفتريات . وقال : سورة انزلناها وفرضناها .

فدلّ على انّ تقسيم القرآن الى اجزآء يسمّى كل منها سورة من السور انما هو من تلقاء الحكيم العليم وليس مثل التقسيم الى ثلثين جزء الذى صنعه القرّاء على عصر الخلفآء الامويين تسهيلا لامر القراءة وتوزيعها على الايام فى الشهور غاية الامر انه لا يمكن القطع بانّ الترتيب فى الآيات فى كل من السور عند النزول انما كان على الوجه الموضوع فى التاليف بل الثابت المقطوع من ذلك خلافه على ما تقدم البحث فيه على الجملة فى طى المقدمات ومع ذلك فجملة من السور التى هى على سبك خاص يمكن القطع بانها كانت كما هى الآن ومن جملة ذلك سورة الحمد مع ان هذه السورة لها مزية خاصة على جميع ما عداها وهى وجوب قراءتها فى الصلوة فهى من هذه الجهة قد اصبحت من التواتر بكل جهاتها بمكان لا يضارعها فيه شيئ من السور باليقين .

اسماء السور لا شك ان السور القرآنية قد سمّيت عند نزولها باسماء خاصة عرفت بها على السنة الصحابة فى ذلك العصر لكنها ليست توقيفيّة على حدّ لا يجوز اطلاق غير تلك الاسماء على تلك السور بعينها بل الظاهر انّ التسمية بالاسماء من اول الامر كانت بملاحظة المناسبات مع الاشخاص والقصص والالفاظ المذكورة فى تلك السور على جهة الخصوص مثل سورة البقرة بمناسبة قوله سبحانه فيها : واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة الى آخر القصة و(آل عمران) بملاحظة قوله : ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين .

و(النساء) بملاحظة ذكر احكام النسآء فيها مثل قوله : والمحصنات من النسآء الا ما ملكت ايمانكم . والمائدة بملاحظة قوله : قال عيسى بن مريم اللهم ربنا انزل علينا

مائدة من السّماء وفي الانعام لقوله: وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والانعام نصيبا. وقالوا هٰذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الّا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت ظهورها. وهٰكذا الى عدّة آيات ذكر فيها الانعام مرات عديدة وفي الاعراف لقوله سبحانه: وعلى الاعراف رجال يعرفون كلّا بسيماهم. وهٰكذا في سائر السّور تجد ذلك بالمراجعة فلئن كانت هناك لفظة او قصّة اخرىٰ في احدى السّور ذكرت على وجه الاهتمام الخصوصي وكانت صالحة لتمييز تلك السّورة عن غيرها من السّور جاز التعبير عن تلك السورة بتلك الخصوصية على وجه التسمية وان كان هناك فرق بين الاسمآء المجعولة وبين غيرها وهي ان تلك الاسمآء ربّما يتراءى في بعضها انها بمناسبات لا تختص بنفس تلك السّورة بكل معنى الكلمة بل ربما يوجد نفسها في سورة اخرى ولكن لم تلاحظ في تسمية تلك السّورة ولوحظت في هٰذه مثل سورة هود فقد سميت باسمه مع انه ليس فيما ذكر لهود خاصة بل لنوح وصالح وابراهيم ولوط وشعيب وموسىٰ ايضا وليس هود باجلّهم قدرا واوفرهم ذكرا وفيهم نوح وابراهيم وموسىٰ من اولي العزم من الرسل مع انّ لهود ذكرا في سورة الشعراء ايضا ونحو ذلك كثير ولكن هٰذه الاسمآء قد حصل الاختصاص بها لهٰذه السّور من جهة الجعل الخاص فلا يقاس بها غيرها بل لابدّ في غيرها من ايثار جهة مائزة تختص بها السورة عمّا عداها من السّور حتّى تصلح التسمية ومن هٰذا الباب قد صارت لكلّ واحدة من السّور اسمآء عديدة تعرف بها فان اكثرها على نظام ممّا قد جرىٰ على السنة الرّواة والقرّآء والعلماء والمفسّرين على وجه التمييز لرعاية المناسبات ثمّ اشتهرت التسمية به لتلك السّورة بين المسلمين عامة او بين طبقة منهم خاصّة.

الاسمآء الكثيرة لسورة الحمد

انّ كثرة الاسمآء تدل على شرف المسمّىٰ وسوف يأتي انّ سورة الحمد لها ميزة خاصّة من بين جميع السور ومكانة كبيرة فيما بينها فلا غرو ان تكثر اسماؤها بكثرة جهات المناسبات الملحوظة فيها ولقد ذكرها الحافظ السيوطي في الاتقان فانهاها الىٰ خمسة وعشرين لكن المعروف المشتهر منها:

ولم اجد ما يخالف ذلك الا في سورة العنكبوت حيث قال: الٓمٓ احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنّا وهم لا يفتنون وفي سورة الرّوم: الٓمٓ غلبت الرّوم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. وكانّ ما ذكر هناك في جميع السور منويّ مطويّ هنا في التقدير بقرينة سياق الاخوات ولم ار اشدّ مناسبة بهٰذا السّياق من بين الاقوال من قول الكلبي والسدّي وقتادة انها اسماء القرآن ثم قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه انها اسماء السور قال القفال وقد سمّت العرب بهٰذه الحروف اشيآء فسمّوا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسمّوا الحوت نونا ثمّ قول المبرّد ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم لما تحدّاهم ان ياتوا بمثل القرآن او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه انزلت هٰذه الحروف تنبيها على ان القرآن ليس الّا من هٰذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تأتوا بمثل هٰذا القرآن فلمّا عجزتم عنه دلّ ذلك على انه من عند الله لا من البشر وهو موافق لما في التفسير المنسوب الى الامام الحسن العسكري عليه السلام ان معنى الٓمٓ: ذلك الكتاب الذى انزلته هو الحروف المقطعة التي منها الف لام ميم وهو بلغتكم وحروف هجائكم فأتوا بمثله ان كنتم صادقين اهـ ولا تنافي بين صحة شيئ من هٰذه الوجوه وبين ما ذكرناه من كونها من قبيل الاسرار اذ كونها اسرارا انما هو من حيث البطون والحقائق ولا يمتنع التعدد في البواطن لكونها من باب الرموز والاشارات ولا يمتنع ان يكون شيئ واحد رمزا او اشارة الى امور كثيرة والله العالم بحقائق الاسرار وفي تفسير الصّافي ان من الاسرار الغريبة في هٰذه المقطعات انها تصير بعد التركيب وحذف المكرّرات (صراط علىّ حق نمسكه) والامر على ما ذكره كما يظهر بالمراجعة.

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ

ذٰلك اسم اشارة (وهي للبعيد كما ان (هٰذا) للقريب وقد يختلف الاعتبار باختلاف اللحاظ فيكون شيئ واحد قريبا ببعض الوجوه بعيدا بآخر فيصح التعبير عنه بكلا الوجهين نظاما

كلٌ من اللفظين مقام الآخر قال تعالى: واذكر عبادنا ابراهيم واسحٰق الى قوله وكلٌ من الاخيار ثم قال هٰذا ذكر. وقال: وعندهم قاصرات الطرف اتراب هٰذا ما توعدون ليوم الحساب: وقال: جاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد. وقال: فاخذه الله نكال الآخرة والاولى انّ فى ذلك لعبرة لمن يخشى. وقال: ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادى الصّالحون ثم قال ان فى هٰذا لبلاغا لقوم عابدينٌ قال: فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى. وقال: وما تلك بيمينك يا موسى وقد تجيئى كلمة (ذلك) بلاحظة كون المشار اليه معهودا فى الذهن من قبل مع الايعاز بعلوّ رتبته وظهور حاله المقتضى لكونه متقررا من قبل هٰذا الذكر كقول خفاف بن ندبة السّلمى:

فان تك خيلى قد اصيب صميمها ... فعمدا على عين تيممت مالكا
اقول له والرمح يأطر متنه ... تأمّل خفافا فانّنى انا (ذلكا)

وفى الآية الشريفة كلمة (ذلك) اشارة الى كتاب الله سبحانه القرآن الكريم وكان المحل يقتضى الاشارة اليه بكلمة (هٰذا) لو كان نزول القرآن على صورة الكتاب مرّة واحدة مثل نزول الواح التورٰة على موسى بن عمران فكان ينبغى عند ذلك ان يقال (هٰذا الكتاب لا ريب فيه) ولكن القرآن لم ينزل على هٰذه الصّورة وانما نزل نجوما فى سنين متطاولة وكان ينزل منه فى كل مرة ا ية او ايات عديدة لا ازيد من ذلك فلم يكن موقع عند ذلك فى شيئ من اياته ان يقال فيه: هٰذا الكتاب الا بنحو من العناية المصحّحة لذلك بل المطابق لمقتضى الحال هو ان يقال (ذلك الكتاب) اى ذلك الذى لا يزال ينزل تترى بين اونة الى اخرى ويصير مجموعه كتابا منزلا من الله سبحانه ولا ريب فيه نعم يعبّر عنه بهذا الكتاب بعد ما تمّ نزوله وصار مجموعا مؤلّفا بين ايدى الناس وعلى هٰذا ورد قول مجاهد وعكرمة والسدّى وابن جريح وابن عباس: ذلك الكتاب هو هٰذا الكتاب فليس مرادهم بذلك شرح اللفظ وان معنى لفظة (ذلك الكتاب) هٰذا الكتاب كما توهّمه المفسر الطبرى فقال قال عامة المفسّرين تأويل قول الله تعالى ذلك الكتاب هٰذا الكتاب: ثم اورد تلك الاقوال وبعد سردها اورد على نفسه بقوله: فان قال قائل وكيف يجوز

ان يكون ذلك بمعنى هٰذا الخ ــ ثم اجاب عنه بما اجاب وكلّه مبنىّ على ذلك التوهم وليس الامر كما توهّمه بل قصدهم بذلك بيان المراد وانّ الكتاب الّذى اشار اليه سبحانه بقوله: ذلك الكتاب هو هٰذا الكتاب الموجود بين ايدى المسلمين اى القرآن قبال قول من قال انّ ذلك الكتاب يعنى به التورٰة والانجيل فكلمة هٰذا انّما جاءت فى مقام التفسير لكون الكتاب موجودا حاضرا فى الاعيان وامّا فى مقام التنزيل فقد عبّر عنه بكلمة (ذلك) لكونه غائبا عن مقام الشهود غير موجود بصورة الكتاب فى الحال المذكور.

الكتاب | امّا الكتاب فهو فعال بمعنى المفعول من الكتب وهو الجمع ومنه الكتيبة للعسكر لاجتماعه وسمّى القرآن الكريم كتابا فى تنزيله مع انه لم يكن عند ذلك على هٰذه الصورة باعتبار ان مجموعه يكون كتابا وانه كذلك فى تنزيله باللوح المحفوظ وهو الانشاء الاول على ما مرّ شطر من الكلام حوله فى المقدمات.

لا ريب فيه | الريب هو الشك مع تهمة تقلق النفس وتزيل الطمانينة يقال رابنى امر فلان اذا ظنّ به سوءً ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك اى ما لا يسكن اليه النفس الى ما تسكن اليه ومن خصوصية المعنى الاخيرة جاء استعمال الريب فى قولهم ريب الدهر وريب الزمان بمعنى حوادثه التى توجب القلق للنفس والاضطراب قال الله تعالى نتربّص به ريب المنون. واستعمل ايضا فى ما يختلج فى القلب من اسباب الغيظ قال الشاعر:

قضينا من تهامة كل ريب ... وخيبر ثم اجمعنا السّيوفا

وكلمة (لا) لنفى الجنس تدل على انتفاء الماهية والطبيعة وقد شاع استعمالها مع الريب فى مقام التظاهر بالحتم والجزم ومن ذلك قول ساعدة بن جؤية الهذلى:

فقالوا تركنا الحيّ قد حصروا به ... فلا ريب ان قد كان ثمّ لحيم

فمعنى (لا ريب فيه) ليس فيه نحو من انحاء الشك والتهمة ولما كان الشك من الاحوال النفسية فلا شك انه اذا وجد فانما يقوم بالنفس وظرف تحققه انما هو يكون نفس الشاك فاذا نسب الى شيئ من الاشياء الخارجية اثباتا او نفيا بان يقال (فيه ريب) او (ليس فيه ريب)

فانما يراد به اسباب الشك والريب والاسباب الموجبة للشك على قسمين قسم يكون راجعا الى الامر الذى يشك فيه كخفائه وابهامه واجماله واشتراكه وعدم تعيّنه ونحو ذلك وقسم يرجع الى الشاك مثل كونه سفيها او بليدا او كثير الوسواس او متعصّبا او معاندا او متّبعا او جامدا ونحو ذلك فانّ سبب الشك فى هذه الامور شأن من شئون الشخص الّذى يرتاب و يشك لا الشيئ الذى يشك و يرتاب فيه والاسباب التى يصح اسنادها الى الشيئ المشكوك فيه هى القسم الاول من الاسباب دون القسم الثانى فانها مستندة الى الشخص الشاك ليس الّا وح فاذا قيل (لا ريب فيه) فيكون المستفاد منه نفى اسباب الريب التى ترجع الى ذات الشيئ عن ذلك الشيئ بمعنى انه ليس فى ذلك الشيئ ما يوجب الشك والريب لا انّه لا يشكّ فيه احد ولو بنقص فهمه او جموده او تبلّده ونحو ذلك ولا ريب ان القرآن الكريم لما فيه من مظاهر الاعجاز الباهرة وآثاره القاهرة ممّا ليس فيه منشأ ريب فى كونه من الله سبحانه على ما تقدم بيانه بنحو من البسط والتفصيل فى مقدّمات التفسير ولكن كثيرا من الكفّار لاجل ما فى انفسهم من الاخلاد الى الاهواء والتقليد الاعمى للآباء كانوا يشكّون فيه او يتظاهرون بالشك عنادا وجحودا او استكبارا فهذا انما كان منشأه زيغ فى قلوبهم وعوج فى طباعهم يمنعهم عن التبصر لتلك الآيات الساطعة والآثار اللائحة وهذا النحو من الرّيب لم يثبت انتفاؤه من قوله: لا ريب فيه. بل قد فتح القرآن طريقا لجواز وقوع هذا النحو من الريب فيه بقوله: وان كنتم فى ريب مما نزّلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الآية نعم قد نسبه كما ترى الى المرتابين فقال (ان كنتم فى ريب) لا الى القرآن بان يقول: (ان كان ريب فيما نزلنا على عبدنا) كيلا يتوهم احتمال ثبوت اسباب الريب فى القرآن فيخالف قوله سبحانه: لا ريب فيه.

هُدًى لِلْمُتَّقِينَ

الهدى على وزن (فعل) كالنهى والحسنى مساوق للهداية وقد تقدم بعض الكلام فى معنى الهداية عند قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وبيّنّا حقيقة اعتبار الايصال فى الدلالة التى يعبر عنها بالهداية وقد تجدّد الخلاف فى هذا المقام باعتبار الايصال فى معنى الهدى لقول صاحب الكشاف "الهدى هو الدلالة الموصلة الى البغية" فانبرى المفسرون من بعده ومنهم الرازى فى تفسيره الكبير للرّد عليه وقد اصبح البحث عن ذلك ذا اهمّية كبرى بالنّظر الى تخصيصه سبحانه هدى القرآن بالمتقين مع انه لو كان بمعنى مطلق الاراءة لكان عامّا شاملا للنّاس جميعا من غير تخصيص باولى التقوى منهم خاصة ولكنه يعارضها فى الآية الاخرى من قوله سبحانه فى وصف القرآن: هدى للناس فقد جعله هداية لجميع الخلق من غير تخصيص بالمؤمنين ولئن كنت على ذكر مما حققناه فى معنى الهداية يسهل عليك دفع هذا التعارض حيث قلنا ان المعنى للهداية واحد وهو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وله مراتب عديدة بعضها يعبّر عنه باراءة الطريق وبعضها بالايصال فقد يصح اثبات الهداية ببعض المراتب ونفيها ببعضها الآخر وكذلك قد يصح اثبات الشمول لبعض المراتب دون بعض فاطلاق كلمة الهدى فى قوله (هدى للنّاس) كان لمرتبة دانية من هذا المفهوم يعبّر عنها بالاراءة فقط واطلاقها فى (هدى للمتّقين) بمرتبته القاصية التى يعبر عنها بالايصال وللراغب الاصفهانى فى المفردات كلام فى معنى الهداية لا باس بنقله فى المقام قال: هداية الله تعالى للانسان على اربعة اوجه (الاوّل) الهداية التى عم بجنسها كلّ مكلّف من العقل والفطنة والمعارف الضرورية التى اعمّ منها كل شيئ بقدر فيه على حسب احتماله كما قال: ربّنا الذى اعطى كل شيئ خلقه ثم هدى.

(الثانى) الهداية التى جعل للناس بدعائه اياهم على لسنة الانبياء وانزال القرآن ونحو ذلك وهو المقصود بقوله تعالى وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا. (الثالث) التوفيق الذى يختص به من اهتدى وهو المعنىّ بقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله:

ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله: ان الّذين امنوا وعملوا الصّالحات يهديهم ربّهم بايمانهم. وقوله: والّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا ويزيد الله الذين اهتدوا هدى. فهدى الله الّذين امنوا. والله يهدى من يشآء الى صراط مستقيم (الرابع) الهداية فى الآخرة الى الجنة المعنىّ بقوله: سيهديهم ويصلح بالهم. ونزعنا ما فى صدورهم من غلّ (الى قوله) الحمد لله الّذى هدانا لهٰذا وهٰذه الهدايات الاربع مترتبة فان من لم تحصل له الاولى لا تحصل له الثانية بل لا يصح تكليفه وهكذا ـــــ والانسان لا يقدر ان يهدى احدا الا بالدعاء وتعريف الطريق دون سائر الهدايات والى الاوّل اشار بقوله: وانك لتهدى الى صراط مستقيم. يهدون بامرنا. ولكل قوم هاد والى سائر الهدايات اشار بقوله تعالى: انك لا تهدى من احببت وكل هداية ذكر الله عز وجل انّه منع الكافرين والظالمين فهى الهداية الثالثة والرابعة ـــــ نحو قوله كيف يهدى الله قوما (الى قوله) والله لا يهدى القوم الظالمين وكقوله: ذلك بانهم استحبّوا الحيوة الدنيا على الآخرة وان الله لا يهدى القوم الكافرين وكل هداية نفاها عن النبىّ وعن البشر فهى ما عدا الدعاء وتعريف الطريق كقوله ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشآء. ولو شآء الله لجمعهم على الهدى. وما انت بهادى العمى عن ضلالتهم. ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدى من يضلّ ومن يضلل الله فما له من هاد ومن يهد الله فما له من مضلّ. انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشآء والى هٰذا المعنى اشار بقوله: افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين.

وقوله: من يهد الله فهو المهتدى اى طالب الهدى ومتحرّيه هو الذى يوفقه ويهديه الى طريق الجنة لا من ضادّه فيتحرّى طريق الضلال والكفر كقوله ان الله لا يهدى من هو كاذب كفار ـــــ وقوله: انّا هديناه السّبيل. وهديناه النجدين. وهديناهم الصراط المستقيم فذلك اشارة الى ما عرّف من طريق الخير والشر وطريق الثواب والعقاب بالعقل والشرع وقوله فريقا هدى وفريقا حقّ عليهم الضلالة فهو اشارة الى التوفيق الملقى فى الرّوع انتهى.

وفى هٰذا الكلام من استيفآء انحآء الاطلاق للهداية ما يثقّف البصر ويجلو النظر وعلى مبانى تلك الانحآء نقول ان كل نحو من انحآء الهداية قد وقع نفيه عن الكافرين والظالمين

بالاسناد الى الله سبحانه فيصح نفيه عن القرآن الكريم ايضا وكل نحو وقع نفيه كذلك بالاسناد الى النبى فيصح نفيه عن القرآن ايضا اذ القرآن ليس من وسعه ردّ الكفار والمشركين الى الحق بقوة ملجئة الى ذلك وح فالتخصيص فى قوله سبحانه: هدى للمتقين. على حد التخصيص فى قوله: والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وكما انّ ذلك لا ينافى كون الهداية بمعنى الارآءة والبيان شاملا من الله سبحانه للكل كما قال: انا هديناه السبيل فكذلك التخصيص هنا لا ينافى كون البيان والارائة من القرآن شاملا للكل كما قال: هدى للناس هٰذا ابناء على ما يجرى عليه المفسرون من كون البحث فى كلمة (الهدى) تابعا للبحث فى معنى (الهداية) فى العموم والتخصيص ولكن النظر العميق يؤدّى الى طور فى المقام غير هٰذا الطور فنقول ان التتبّع فى موارد الاستعمال يقضى بان الهدى يستعمل على نحوين (الاوّل) على جهة المصدرية (والثانى) على جهة اسم للمصدر والفرق بينهما على ما تقرر فى محله ان الحدث الصادر من الشخص تارة يلاحظ بجهة صدوره من الفاعل واخرى بجهة نفسه بما انه امر من الامور فاللفظ الموضوع له بملاحظة النسبة الصّدورية هو المصدر ولذا يعمل عمل الفعل بالاضافة الى الفاعل والمفعول ونحو ذلك والموضوع له من حيث الاستقلال اسم المصدر والمعنى الثانى كانّه الاثر والنتيجة للمعنى الاوّل ولذا يطلق عليه فى بعض الاصطلاحات (حاصل المصدر) واذا تتبّعنا موارد الاستعمال مع الذوق الصحيح والانس التام بالاطلاقات الفصيحة نرى ان الاسمآء الواردة على وزن (فعلى) على الاغلب انما تجيئ للحالات الحاصلة المترتبة على المصادر لا نفس المصادر فالنعمى هو الامر الحاصل بالانعام والحسنى هو الامر الحاصل بالاحسان والبشرى هو الحاصل بالبشارة والزلفى هو الحاصل بالتزلّف وهكذا فكلها حالات حاصلة وكيفيات مترتبة على تحقق المصادر التى تتحقق من فاعليها وكذلك (الهدى) فانه وان جآء استعماله على نحو المصدرية المصححة للاضافة الى الفاعل فى قوله سبحانه: فبهداهم اقتده والى المفعول فى قوله: ليس عليك هداهم. وان تحرص على هداهم لكن الاغلب فى استعمالاته هو النحو الثانى ولذا يقع فى مقابلة الضلال كما فى قوله: اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى (وقوله) انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين وفى مقابلة العمى فى قوله: واما ثمود فهديناهم

فاستحبّوا العمى على الهدى وقال سبحانه: والذين اهتدوا زادهم هدى. ويزيد الله الّذين اهتدوا هدى والّذى يصح ان يؤتى به بعد فعل الزيادة على نحو التمييز هو ما كان صفة وحالة للمزيد كقوله زاده الله بسطة فى العلم والجسم لا ما كان امرا صادرا من غير المزيد ولذا لا يصح قولنا زاده الله هداية الا بالتاول والعناية وقال سبحانه ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فترى الهدى امرا مستقلا بالمفهومية منقطع النسبة عن الفاعل والمفعول وانما هو حال وكيفية يجتمعون عليها ويشتركون فيها ومن هذا القبيل قوله (لعلى هدى) فى الآية المتقدمة فان التعبير بكلمة (على) من ادل الدليل على ان الهدى كيفية حاصلة فيمن تتعلق بهم الهداية ومن ذلك يتجه عند ذات الهداية لو كانت بمعنى مطلق الارشاد والدلالة ولو من غير ايصال ولاجل ذلك تكون عامة شاملة للمومنين والكفار جميعا الا ان الهدى وهو الاثر الحاصل من الهداية والحالة المترتبة على ذلك ليس الا مختصا بالمهتدين بل الهدى على ما تأمّل فى معناه امر متأخّر فى الرتبة عن الاهتداء الذى هو المطاوع للهداية فان الفعل المتضمن للتأثير من الفاعل هو الهداية والانفعال المساوق للتأثر فى المفعول هو الاهتداء والاثر الحاصل فى المتأثر من ذلك التاثير هو الهدى فلئن كان الاهتداء ينفك عن الهداية فلا يلزم منه ان ينفك عن الهدى ايض ومن العجيب استدلال الرازى على انفكاك الاهتداء من الهدى بقوله سبحانه: واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى حيث اثبت الهدى مع عدم الاهتداء ولا يخفى عليك ما فيه من الغرابة فان الذى اثبته الآية بالنسبة الى ثمود هى الهداية واما الهدى فقد صرحت بانتفائه فيهم بقوله فاستحبّوا العمى على الهدى ولئن كان الهدى حاصلا فيهم بمجرد الهداية لم يكن معنى لايثار العمى عليه فصريح منطوق الآية ان الهداية تعلقت بهم ولكنهم لم يقبلوا اثرها الّذى هو الهدى بل اختاروا العمى على الهدى فاصبحوا فى ضلال مبين وهذا دليل على انتفاء الهدى مع عدم الاهتداء وان الهدى مساوق للاهتداء غير منفك عنه وان كان الاهتداء ينفكّ عن الهداية لكون المطاوعة فيه من باب مطاوعة الافعال الاختيارية لاسبابها المقتضية لها كالائتمار المطاوع للامر الغير اللازم حصوله بمجرد حصوله لا مطاوعة الامور القسرية لاسبابها المستلزمة لها كالانكسار للكسر

من شعب حيواتهم جمعاء ولكنها عند التحليل ترجع الى امرين: الاعتقاد والعمل — والاول يتشعب الى امرين: المبدأ والمعاد والثانى الى امرين: التحلى بالجميل والتخلى عن الرذيل وهو الّذى يمكن التعبير عنه بموالاة الصّالحين والبراءة من الضالين.

ان كل ما فى القرآن من اوله الى آخره على كثرة ما هناك انّما هى هذه الامور وليس هناك شيئ غيره وان كان فيه كل شيئ (ولا رطب ولا يابس الّا فى كتاب مبين)

وعلى هذا المغزى اذا نظرنا الى سورة الفاتحة نراها محتوية على كل هذه الامور بنمط بالغ فى الابداع الى حد الاعجاز. هلّم فانظر:

(١) (الحمد لله رب العالمين الرّحمن الرحيم)	هو الاعتقاد بالمبدأ
(٢) (مالك يوم الدّين)	هو الاعتقاد بالمعاد
(٣) (اياك نعبد وايّاك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الّذين انعمت عليهم)	هذا كله عبارة عن اتيان الطاعات وبعبارة اخرى "التحلى بالجميل" وان شئت فقل "موالاة الصالحين"
(٤) (غير المغضوب عليهم ولا الضّالّين)	اشارة الى الاجتناب عن السيئات وبعبارة اخرى "التخلى عن الرذائل" وان شئت فقل "البراءة عن الطالحين"

وعلى هذا فيصح ان نقول ان ما فى سورة الحمد هو كل ما فى القرآن بمعنى انّما هى كالمتن والقرآن كلّه مثل الشرح. تلك الاجمال وذاك التفصيل ولهذا سميت بام الكتاب وام القرآن وجعلت (الفاتحة).

ثم بعد التحليل نعلم ان تلك الامور كلها ترجع الى شيئ واحد وهى العلاقة بين الخلق والخالق ان الخلق لامكانه وحدوثه مفتقر الى ذات الخالق وعونه وعنايته والخالق لكماله وغنائه اهل للتمجيد والعبادة.

تلك الحاجة هى سبب الاستعانة وهذا الكمال هو الموجب للمعبودية. ان العبد لاحتياجه مضطر الى الاستعانة من ربه والرب لكمال ذاته مستحق للحمد والعبادة.

ذلك الاحتياج هو الذى اعرب عنه صراحة قوله: اياك نعبد واياك نستعين

وهذا الكمال الذاتى هو الذى افصح عنه قوله : الحمد لله ـــ مالك يوم الدين ،

وان وجوب المعرفة المحتوى على الاعتقاد بين المبدأ والمعاد ، ووجوب الطاعة المحتوى على الامرين : اتيان الطاعات والاجتناب عن السيئات ، زبدتهما عند المحض : انّ

العبد محتاج ـــ والرّب المحتاج اليه .

العبد مستعين ـــ والله المعين .

العبد طالب للرّحمة ـــ والله هو الرّحمن الرّحيم .

وهذه الصورة هى التى مثّلت فى قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) وعلى هذا فما فى البسملة هو كل ما فى سورة الحمد فالبسملة هو المتن الوجيز مغزاه استعانة العبد من ربه وهذه الاستعانة لها مرتبتان فيما قبلها وما بعدها .

(الاوّل) سبب الاستعانة (والثانى) اثر الاستعانة .

وانّ سبب الاستعانة هو الكمال الاحدى والرّبوبية المطلقة .

واثر الاستعانة توفيق العبد لابتغاء مرضاته واتباع امره ونهيه وبين هاتين المرتبتين نفس الاستعانة .

وقد ذكرت هذه الامور بنفس هذا الترتيب فى سورة الحمد .

(١) سبب الاستعانة : (الحمد لله ـــ مالك يوم الدين)

(٢) نفس الاستعانة والاقرار بالعبودية (اياك نعبد واياك نستعين)

(٣) اثر الاستعانة (اهدنا ـــ ولا الضالين)

افليس سورة الحمد بمنزلة التفصيل لنفس ما هو مجمل فى البسملة ؟

ـــ ٭ ـــ

ثمّ ان مغزى البسملة وهو استعانة العبد من مولاه راجع عند التحليل الى امر بسيط وهى العلاقة والنسبة والرّبط والاضافة الاختصاصية التى هى بين الخلق والخالق والدال على هذه العلاقة هى (الباء) وبهذا المعنى فكلّ ما فى سورة الحمد فهو فى البسملة وكلّ ما فى البسملة فهو فى الباء كما دلّ عليه قول الوصى سلام الله عليه .

متى نزلت ؟

لا اظنّك تصغى الى قول من يقول انها نزلت بالمدينة حتى رسم فى عناوين بعض المصاحف انها مدنيّة اذ انّها لا يشك فيه انها نزلت بمكة وفى اوائل نزول الوحى ولقد جاء فى سورة الحجر وهى كلها مكية باتفاق المفسرين قوله سبحانه : ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم . والمراد من السبع المثانى كما تقدم هى سورة الحمد ولقد ذكر الواحدى فى اسباب النزول والثعلبى فى تفسيره عن علىّ ع قد نزلت فاتحة الكتاب بمكة الحديث مع ان الصلوة قد كانت من اوّل الاسلام وهى لا تكون الا بفاتحة الكتاب ولكن من المؤسف جدا ان مثل هذا الجزء الخطير من القرآن قد اصبح فى بوتقة الاهمال حتّى لا يعرف احد تاريخ نزوله . والبلية فى ذلك انه وضع الاعتماد فى امر القرآن على اناس لم يشهدوا زمان بدء البعثة ولا ادركوا عصر التنزيل بتمامه فلم يكونوا يعرفون تواريخ نزوله بالطبع اما الذى كان صاحب لسره وعيبة العلم والشاهد مشاهد الوحى كلها فقد جمع القرآن على تاريخ نزوله ولكنهم لم يروا مسيس الحاجة الى اخذه .

اذن فكيف السبيل الى معرفة تاريخ التنزيل على الضبط والتعيين .

ولقد ذكر السيوطى فى الاتقان اسماء سور القرآن على ترتيب تنزيلها نقلا عن ابن عباس ولكن مما يقضى العجب انه ليس فيها اسم لسورة الفاتحة وتماسيلها هكذا : اقرأ . ن . المزمل . المدثر . تبت . التكوير . الاعلى . الليل . الفجر . الضحى . الانشراح . العصر . العاديات . الكوثر . التكاثر . ماراًيت . الكافرون . الفيل . الفلق . الناس . التوحيد . النجم . الخ

نعم قد اورد البيهقى فى دلائل النبوة عن عمرو بن شرحبيل رواية حاصلها ان نزول سورة الفاتحة كان فى اوّل الرسالة ونزول جبرئيل بالوحى ولكن فى مضامين الرواية ما ينافى شأن النبوة مع ورود الاخبار المستفيضة بانّ اوّل ما نزل من الوحى قوله : اقرأ باسم ربك الذى خلق اذن فاين مكان سورة الفاتحة من التنزيل .

ولقد جمع بعض بين الروايتين بانّ اوّل سورة تامة نزلت على النبىّ هى سورة الحمد واما (اقرأ) فكان النازل منها اوّل مرة هى خمس آيات من اولها فحسب ثمّ البقية نزلت بعد ذلك . ولنا فى كيفية تنزيل سورة الحمد رأى خاص يحتاج بيانه الى توطئة وتمهيد فنقول : ان الذى يراجع اسلوب العبارة فى سورة الحمد يجده يخالف اسلوب سائر القرآن فان الظاهر

من اسلوب القرآن في جميع سوره وآياته (ما عدا سورة الحمد) انه كلام من الله سبحانه اما مخاطبة لنبيه كقوله (يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك) (الم نشرح لك صدرك) (لا اقسم بهذا البلد وانت حل بهذا البلد) ونحو ذلك او للامة كقوله: يا ايها الناس. يا ايها الذين آمنوا — يا عبادي ونحو ذلك وفيما لا يكون على نحو الخطاب بل كان تعبيرا عن الله على نحو الغيبة ايضا ليس هناك شيء ينبئ عن كونه من غير الله غاية الامر ان يكون ذلك على نحو الالتفات من التكلم الى الغيبة كما يرد في سجلات السلطان واوامر السلطان يامر كذا او يريد كذا وهو يريد نفسه وذلك مثل قوله سبحانه: يسبح لله ما في السموات والارض. ونحو ذلك وليس في الكتاب الكريم موضع ينبئ اسلوب العبارة فيه بانه كلام صادر من غير الله سبحانه ولئن كان هناك شيء من هذا القبيل كدعاء او مناجاة فهو مصدر بكلمة تنبئ عن حكايته لقول كقوله سبحانه: يقولون: ربنا آمنا بما انزلت الينا واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين. وقد يرد مورد الطلب كقوله: قل: ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين. وقوله: قل: رب زدني علما والحقني بالصالحين وامثال هذه كثيرة ولا تجد هناك موضعا في القرآن يخالف ذلك ولكن اسلوب العبارة في سورة الحمد يخالف ذلك كله، هناك تجد دعاء وكلاما من العبد الى ربه من غير تصدير بكلمة (قل) ونحو ذلك. هناك ترى قوله: بسم الله الرحمن الرحيم هناك تجد قوله: اياك نعبد واياك نستعين. اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم.

فترى ان المخاطب هو الله واما المتكلم فلا يعقل ان يكون هو والا فمن يستعين هو ولمن يقول اياك نعبد واياك نستعين وممن يطلب الهداية بقوله اهدنا الخ

وهذا الذي قد اتخذه اعداء القرآن النصارى والتناسخية وسيلة للطعن على كون القرآن كلام الله سبحانه وقالوا انه لو كان كلاما منه تعالى لم يصدر بمثل هذه المخاطبات فان صدورها لا يعقل من الله سبحانه.

والحقيقة عندي في ذلك ان الشبهة المذكورة انما نشأت من تلك البلية وهي الجهل بكيفية نزول سورة الحمد وتاريخه.

ان الذي قدمنا لك في امر التنزيل قد ارشدك الى تظافر الروايات بان النازل في مبدأ الوحي خمس آيات من اول سورة اقرأ.

ثم انه قد ورد هناك ما يدل على ان سورة الحمد ايضا مما نزل في اوائل الوحي.

ثم ان الصلوة كانت موجودة من اول البعثة والفاتحة تتلى فيها.

وهذه الامور باجمعها قد اوصلتني الى نتيجة استيقنت بها فيما عند نفسي ولا اجزم بانك توافقني فيها واسئل الله العصمة والتوفيق للهداية.

ان اول ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو قوله:

(اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق. اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم)

ولا شك ان الله قد امر نبيه في هذه الآيات بقراءة ما وان تكون تلك القراءة تتضمن الاستعانة باسم الرب وذكر صفاته الجميلة من نعمة الخلق والربوبية والعطاء ولا ريب انه يلزم النبي صلى الله عليه وآله بحكم هذا الامر (اقرأ) ان يقرأ وليكن ما يقرأ متضمنا لتلك الخصوصية وهي الاستعانة بالرب والثناء عليه بالربوبية والانعام.

اذن فماذا يقرأ النبي صلى الله عليه وآله؟ ايقرأ من عند نفسه؟ وليس عند نفسه الا ما يعلمه ربه ومن هذا قد القى الله سبحانه عليه لاجل ان يقرأ:

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) السورة

فامتثل بقراءتها ما امر به في قوله: اقرأ.

قال اقرأ باسم ربك — فقال بسم الله الرحمن الرحيم

قال اقرأ وربك الاكرم الخ — فقال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم.

وعلى هذا فسورة الحمد كلام الله سبحانه بمعنى انها قد انشأت بارادته سبحانه على نحو سائر القرآن وانها فوق الطوق البشري وانها معجزة كسائر القرآن ولكنها لم تنزل بانها كلام الله سبحانه بل على نحو الالقاء والتعليم للنبي وامته ان يقرأوها ويخاطبوا ربهم بها في الصلوة والدعاء.

وذلك ان تقول: كما ان كلمة قل فى قوله سبحانه قل رب زدنى علما قد جعلت دعاء العبد من كلام الله سبحانه هكذا كلمة اقرأ الواردة فى سورة اقرأ تجعل سورة الحمد باجمعها منتظمة فى كلام الله سبحانه.

اترى انك اذا سئلت عن قوله (رب زدنى علما) هل هو قول العبد او قول الله سبحانه فانك تقول انه قول عن العبد القاه الله سبحانه تلقينا وتعليما له هكذا لو تسئل عن سورة الحمد فقل انها قول عن العبد القاه سبحانه لاجل القراءة.

وبهذا يتم كونه كلام الله سبحانه وتندفع شبهة اختلاف اسلوبها مع سائر القرآن فى العبارة.

ومن ذلك يظهر ان سورة الحمد لها ميزة خاصة من بين جميع القرآن وذلك ان القرآن باجمعه مخاطبة او امر او قصة وردت على النبى صلى الله عليه وآله وسلم بمناسبة احوال خاصة ولكن سورة الحمد عطية ومنحة من الله سبحانه لعبده تعليما وتدريبا له على القراءة نظير اعطاء الاستاذ تلميذه انشاء على لسانه يكتبه الى من يريد ان يكتب من عند نفسه ولذلك قد افرزها من القرآن مع كونها من جملة اجزائه فى قوله: "آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم" فكان افرازها من القرآن بنحو الاستقلال لاجل ان لها شانا غير شانه.

ولعله كان السبب فى ان بعض الصحابة وهو عبد الله بن مسعود لم يكن يكتب سورة الفاتحة فى القرآن وكان اول مصحفه سورة البقرة. ولقد جعلت فى الترتيب الموجود ايضا خارجة عن نظام القرآن والا لكان ينبغى ان تذكر فى سرح السور القصار المضاهية لها فى المقدار فى اواخر القرآن ولكنها قدمت على الكل شعارا بانها داخلة فى القرآن لانها كلام الله سبحانه ونازلة من عند الله على نحو الاعجاز ولكنها خارجة من ذلك النظام لان لها شانا غير ذلك الشان.

ونزل بعدها سورة المدثر التى اولها، يا ايها المدثر قم فانذر وربك فكبر وثيابك فطهر، والظاهر ان تنزيل هذه السور اقرأ — ثم الحمد — ثم يا ايها المدثر — وربك فكبر وثيابك فطهر.

قد جعل توطئة لتشريع الصلوة المشتملة على تكبيرة الاحرام والقراءة مع الطهارة

وهى اول فريضة نزلت من عند الله سبحانه.

بسم الله الرحمن الرحيم

هى الاية الاولى من سورة الحمد تسمى آية التسمية ويعبر عن التلفظ بها والكتابة لها بالبسملة.

الآية ان هذه اللفظة تجئ فى اللغة العربية تارة بمعنى العلامة ومنه قوله جل ذكره: ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وآية منك اى علامة منك لاجابتك دعائنا واعطائك ايانا سؤلنا واخرى بمعنى القصة والرسالة كما قال كعب بن زهير بن ابى سلمى:

الا ابلغا هذا المعرض آية   ايقظان قال القول اذ قال ام حلم

يعنى بقوله آية رسالة منى وخبرا عنى وبملاحظة المعنى الاول قد جاء فى القرآن اطلاق الآيات على معجزات الانبياء لانها علامات لصدقهم فى دعوى الرسالة وعلى المثلات واشراط الساعة لانها علامات لغضب الله سبحانه وبملاحظة المعنى الثانى (على الارجح) وضع هذا الاسم لقطعة من القرآن انتهت فى آخرها بكلمة تدل على انتهاء القول كالقافية فى الشعر ولكنها ليست بالقافية ولا مقيدة بشرائطها ومن اجل هذا لا يصح ان يعبر عنها بالسجع لان السجع فى نثر الكلام يكون على شريطة القافية فى الشعر من غير اختلاف وانما يعبر عنها فى اصطلاح الكتاب بالفواصل.

وليست هذه التسمية نتاجا لاختراع او اصطلاحا من علماء الاسلام وانما جاءت فى القرآن الكريم على حد ما ذكرناه فى تسمية اسم السورة قال سبحانه: منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات. وقال: آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم.

وهذا الاصطلاح فى القرآن مختص بهذا الكتاب المبين ولم يعهد فى كتاب قبله وان كان بعض المسلمين لاجل اعتيادهم اطلاق هذه اللفظة فى كلماتهم ربما يستعملونها بالنسبة الى الكتب المقدسة الاخر ايضا ولكنها لا تعدو ان تكون مساهلة ومسامحة وقد وقعت منى هذه

المساهلة بنفسها فى كتابى حول مسئلة «تحريف القرآن» فكتب آية الله الشيخ الحجة البلاغى قدّه فى كتابه المؤرّخ ١١ رجب الحرام سنة ١٣٥٢ وهو آخر كتاب منه الىّ ولم يعش بعده اكثر من شهر:

«رأيتك تكتب كثيراً فى الدلالة على ما فى كتب المحدثين ما لفظه "باب كذا.. آيت كذا.." ومن العجيب ان تذكر لفظ آية فى هذا المقام مع ان الكثير من كتابهم لم يقدموا على ذلك الذى هو مختص بالقرآن الكريم نعم ربما يكتبه بعض المسلمين غفلة وحاشاك من مثلها فالذى ينبغى ان يكتب فى المقام آيت كذا عدد كذا»

مكانة هذه الآية

قد تقدم قول على سلام الله عليه ان كلما فى سورة الحمد فهو فى بسم الله الرحمن الرحيم. وتكلمنا فى بيان ذلك ما يقتضيه الحال وان من خصائص هذه الآية انما جعلت جزءاً من كل السور فى القرآن فنزلت عدد ما فى القرآن من السور فاختتم لها باجمعها سوى سورة البراءة حيث انها سورة السخط والعذاب فلم تفتتح بآية الرحمة.

ولقد كان اهتمام الكل من الصحابة ان لا يدرج فى القرآن ما ليس منه ومع ذلك فتواتر العهد بكتابة بسم الله فى اول كل سورة من القرآن منذ اول عصر من العصور دليل على كونها جزءاً منها عند الكل ويشهد لذلك ما رواه الواحدى فى اسباب النزول عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم وعن عبد الله بن مسعود قال كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم.

وذلك نص على نزولها فى مفتتح كل سورة.

ويجب على ذلك قراءتها فى سورة الحمد والسورة التى بعدها فى الصلوة والا لبقيتا ناقصتين ولم تتم الصلوة وان من مزايا هذه الآية عندنا ان من الواجب فى الشريعة الجهر بها حتى فى الصلوة الاخفاتية اعلاناً لاسم الله وتظاهراً بالاستعانة منه.

نعم قد انكر فريق من المسلمين جزئيتها للسور وقراءتها فى الصلوة فضلا عن الجهر بها مع ان الثابت من الحديث والتاريخ الحاق العمل على قراءتها على عهد النبى ص والخلفاء الاربعة

وان اول من غيرها هو معاوية بن ابى سفيان وقد ثبت انه لما قدم معاوية المدينة فصلى بالناس فقرأ ام القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلوته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن فاعاد معاوية الصلوة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم. وفى رواية الشافعى باسناده ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت منا الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع التسمية والتكبير قال الشافعى: ان معاوية كان سلطاناً عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية.

ولقد تواترت الاخبار عن النبى ص بما يدل على كونها جزءاً من القرآن ذكر شطراً كثيراً منها المفسر الرازى فى تفسيره الكبير منها عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله ص فاتحة الكتاب فعدّ بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية اياك نعبد واياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية (ومنها) عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم (ومنها) عن بريدة قال قال رسول الله ص الا اخبرك بآية لم تنزل على احد بعد سليمان بن داود غيرى فقلت بلى فقال بأى شيئ تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت ببسم الله الرحمن الرحيم قال هى هى (ومنها) عن جابر بن عبد الله ان النبى ص قال له كيف تقول اذا قمت الى الصلوة قال قول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم (ومنها) عن على بن ابيطالب ع انه كان اذا افتتح السورة فى الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص (ومنها) عن ابن عباس فى قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم (ومنها) عن ابى هريرة عن النبى ص انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها

احدى اياتها (ومنها) عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله ص من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله الى غير ذلك مما يدل على ذلك وهو كله نص صريح لا خفاء فيه

واما الجهر بها فقد قال الرازى فى التفسير (ج ١ ص ١٠٦): روى البيهقى فى السنن الكبير عن ابى هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر فى الصلوة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقى روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير واما ان على بن ابيطالب رضى الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى فى دينه بعلى بن ابيطالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم ادر الحق مع على حيث دار آه.

وقال بعد ذلك فى ص ١٠٧ ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل على بن ابيطالب عليه السلام معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى فى دينه ونفسه آه وحيث ان الشيعة تبع للامام على عليه السلام فى دينهم لا يعدون عن امره فى شيئ من الامر فقد اطبقوا على الجهر بالتسمية كما ذكرناه واما خلاف ذلك وهو الذى اشتهر العمل عليه بين الفريق الاكثر من المسلمين فقد نشأ من سياسة اموية كشف الستار عنها الفخر الرازى بقوله فى ص ١٠٦ "وايضا ففيها تهمة اخرى وهى ان عليا عليه السلام كان يبالغ فى الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بنى امية بالغوا فى المنع من الجهر سعيا فى ابطال آثار على عليه السلام آه.

بدء كل شيئ | ان ما قدمناه لك فى امر البسملة لا يبقى ريبة فى كونها جزء من سورة الحمد ومن كل سورة سوى البراءة ولكنها كما قلنا فى سورة الحمد من انها مع كونها جزء من القرآن تخالف سائر اجزائه من حيث كونها منحة خاصة للنبى وامته لاجل القرائة ولذلك كان بعض الصحابة لا يكتبها فى القرآن فكذا (بسم الله الرحمن الرحيم) وان كانت جزء من جميع السور بمعنى انها نزلت مع كل سورة على ما تقدم نقله عن ابن عباس ولكنها فى غير سورة الفاتحة تخالف اياتها من حيث الاسلوب والعبارة وانها هناك خاصة منحة من الله انزلت على لسان عباده لاجل افتتاح القراءة ومن ذلك اجريت السنة على افتتاح كل امر بهذه الكلمة الشريفة كما ورد فى الاثر: كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وحيث كان القصد من انزالها

هو اقامة السنة بافتتاح كل احد عمله بهذه الآية فلذلك عدل باسلوبها عن التكلم الى الغيبة فلم يقل (باسمى) لان ضمير المتكلم يختلف مدلوله باختلاف من ينطق به بخلاف الاظهار بالاسم العلم فانه مع جريانه على كل لسان لا يدل الا على مدلوله من الذات الاحدية فلذلك قال: بسم الله الرحمن الرحيم.

بسم | (ب) كلمة رابطية تنبئ عن الاستعانة وهى على ناموس النحويين تستدعى متعلقا ترتبط به اما مذكورا او مقدرا وانه ليس بمذكور فى المقام فلا بد ان يكون محذوفا ومن وقعت الابحاث فى انه فعل او اسم وانه مقدم او مؤخر وانه من اى مادة فهل هو (اقرأ) او (اعمل) او (ابدء) بصيغة التكلم ام (اقرأوا) او (اعملوا) او (ابدأوا) بصيغة الامر الى غير ذلك مما سوده امثاله القراطيس وحيث قد ذكرت لك قبل ذلك رأيى فى النحويين من انهم فى الغالب يبحثون عن القشور ويرون الظواهر من غير محاولة لاكتناه حقيقة فمن اجل ذلك لا يسعنى اطالة القول فيه بالرد والنقد فانه عندى اضاعة للوقت من غير ما ثمن.

ان (ب) بصفة كونها كلمة حرفية تحتاج الى متعلق بمعنى انها حيث كانت تدل على اضافة استعانية فلا بد لها من طرفى الاضافة وان احدهما هو المستعان به والآخر هو المستعان فيه وهذا المستعان فيه هو الذى يقولون انه متعلق للظرف لكنه لا يلزم ان يكون المتعلق دائما من عالم الالفاظ فان الالفاظ انما وضعت لالقاء المعانى بصورها الحاكية فاذا كان المعنى مما لا يمكن القاؤه بتمامه من غير الالفاظ فاذن لا بد ان يكون لكل جزء من المعنى شيئ من الالفاظ حتى يلقى بواسطته ولكن اذا كان المعنى بكله او ببعض اجزائه مما يلقى بنفسه فى الخارج فلا يكون حاجة الى اللفظ لا مذكورا ولا محذوفا لا منويا ولا مقدرا.

ان الانسان الابكم الذى لم يسمع ولا خطر بقلبه لفظ من الالفاظ مدة عمره يأخذ الخبز بيده ويدنيه الى فيه يريد ان يأمر صاحبه باكل ذلك الخبز فيلقى المعنى الى مخاطبه من غير واسطة الالفاظ ولا يمكن ان يقال ان فى خاطره "كل هذا الخبز" او ما يرادفه بالعربية ولا الفارسية ولا التركية ولا باى لغة من لغات العالم وانما هو يلقى معنى الخبز باحضاره نفسه ويلقى معنى طلب الاكل بالاشارة الدالة عليه وبهذا تتم جميع اجزاء الجملة الانشائية

بمسندها والمسند اليه وكلّ ذلك خارج عن عالم الالفاظ .

وهكذا ان الّذى يأخذ الدرهم بيده ويعطيه على لسائل قائلا « هاك » انما القى احد اجزاء الجملة وهو طلب الاخذ بواسطة اللفظ ولكن الجزء الاخر من المعنى وهو ما يطلب اخذه قد القاه بنفسه باحضاره الدّرهم بعينه ولا يحتاج بعد ذلك الى لفظ من الالفاظ لا كلمة (الدّرهم) ولا ما يرادفه من سائر الالفاظ ولئن قدّره النحويون هنا كلمة الدّرهم لاجل تصحيح الاعراب فانما تكون عهدة تره عليهم لا على المتكلم فان حقيقة كلامه ليس الا ايقاع كلمة "هاك" على نفس حقيقة الدرهم لا على لفظه .

ان معنى (بسم الله الرحمن الرحيم) على ما اراه ليس الا ما يحيط به نفس لفظه وهو الاستعانة من اسم الله الذى هو الرحمن الرحيم .

واما المستعان فيه فهو ليس من عالم الالفاظ فى شيئ لا مذكورا ولا محذوفا بل الشيئ الذى يفتتح عنده التسمية هو المتعلق لهذه الاستعانة .

اجل ان متعلقه عند قراءة شيئ هى القراءة ولكن ليس ذلك كلمة اقرأ ولا قراءتى بل نفس القراءة وهكذا عند الكتابة نفس الكتابة وعند كل عمل نفس ذلك العمل بحقيقته

وان كلمة (بسم الله الرحمن الرحيم) على ما نذهب اليه انشآء لا محالة فانه استعانة بنفسها لا اخبار عنها والباء ايجاد لحقيقة الاستعانة لا دال على مفهومها دلالة اللفظ على المعنى نعم ان هذا القسم من الانشاء خارج عن اقسامه التى ذكرها النحويون ولا غرو فيه فان ما ذكروه حصر بالاستقراء الناقص وكثير من اقسام الانشآء خارج عما ذكروه باليقين ولا ريب ان الذى قال بسم الله الرحمن الرحيم عند افتتاحه عملا من الاعمال فقد استعان بالله فى ذلك العمل بنفس هذا اللفظ ولا يصح ان يقال له صادق او كاذب .

وتوهّم انه لا يصح صدوره من الله سبحانه لانه لا يعقل منه انشاء الاستعانة كلام ظاهرى مدفوع بادنى التفات .

ان الاستاذ الذى يكتب على لسان تلميذه كتابا الى نفسه تمرينا لذلك التلميذ وتعليما له صنعة الكتابة يكتب « مولانا حضرة الاستاذ انى فقير الى عطفك ولطفك

فاكنفنى فى حماك وتفضّل علىّ بالافادة » فمن ذا يرتاب فى ان قوله (اكنفنى فى حماك وتفضل علىّ بالافادة) انشآء طلبى وهو مع ذلك صادر من قلم الاستاذ فكيف صح طلبه هذا من نفسه . ؟

والحقيقة ان الانشاء الكلامى الذى لا بد منه فى الجمل الانشائية انما هو عبارة عن اظهار ايجاد ذلك المعنى بالالفاظ فاذا كان طلبيّا فلا بد ان يكون ذلك الكلام ملقى لاظهار ايجاد الطلب ولكن الداعى الى هذا الالقآء قد يكون نفس الطلب الحقيقى كما اذا كتب التلميذ بنفسه الى استاذه هذه العبارة طالبا منه التفضّل وقد يكون الداعى اليه كونه ناطقا على لسان من من شانه ان يطلب كذلك فالطلب الانشائى متحقق على كل حال وانما الفرق فى الداعى فانه تارة يكون الطلب الحقيقى واخرى غيره .

ولقد قلنا سابقا ان (بسم الله الرحمن الرحيم) منحة من الله سبحانه لعبده انزل على لسانه على حد سورة الفاتحة بتمامها فلا مانع من ان يكون فيها انشاء الاستعانة .

ونظير ذلك قوله تعالى فى سورة الفاتحة : اهدنا الصراط المستقيم السورة فهل يرتاب فى كونه طلبا انشآئيا فكيف ساغ مع ذلك كونه من الله سبحانه وهكذا فليكن قوله : (بسم الله الرحمن الرحيم) استعانة انشائية ومع ذلك لا امتناع فى كونه منه سبحانه .

اسم مشتق من الوسم بمعنى العلامة او السمو بمعنى العلو وعلى اى فهو عبارة عن لفظ يجعل لشيئ خاص للتعبير عن شخصه وح فما معنى الاستعانة باسم الله وحق الاستعانة ان تكون بالله نفسه ؟ نعم ان هذا امر يتضح بالنظائر ان المتكلم اذا اراد ان يقول شيئا عن شخص جليل القدر عظيم الشأن فكانه فى شريعة البيان يرى من سوء التأدّب والاحتشام ان ينسب شيئ الى ذلك الشخص بنفسه دفعة واحدة من غير واسطة بل ينظر الى ما يتعلق به ويلابسه من الاشيآء فينسب ذلك الشيئ اليه ويعبر به عنه مثال ذلك لفظ « الحضرة » يقال حضرة العلامة الاجل فلان والمراد نفسه لا حضرته فان الحضرة عبارة عما بين يديه وما يكتنفه من الاشيآء والاثاث

ان الفعل والقول اوكلما اسند اليه فهو منسوب الى نفس ذلك الشخص لا الى الاشياء الاخر التى بين يديه.

وهكذا "جناب الاجل الاكرم" فان الجناب هى العتبة والعتبة لا تقول شيئا ولا تفعله وانما يقول ويفعل ذلك الشخص نفسه.

ولقد تقرر فى هذا العصر الاصطلاح على استعمال الفاظ خاصة من هذا القبيل لاشخاص مخصوصين على خلاف درجاتهم فيقال "جلالة الملك المعظم" و "فخامة رئيس الوزراء" و "معالى الوزير" و "سماحة المفتى" ونحو ذلك وكله من باب واحد والمراد منه التعبير عن الشخص بنفسه ليس الا.

ومثل هذا وان كان مستحدثا فى الاغلب الا ان التوسيط بلفظ الاسم كان شائعا عندهم فى العربية الاولى ويكفيك من ذلك قول لبيد بن ربيعة العامرى.

الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

فقال "اسم السلام عليكما" والمراد "السلام عليكما" سلام التوديع لا غيره والتاويل فيه بان السلام من اسماء الله سبحانه والمعنى الزما اسم الله او ثم تسميتى الله عليكما كما تكلفه محمد بن جرير الطبرى تمحل زائف. ان تسمية الله سبحانه (مثل السلام - المؤمن - المهيمن) انما شاع عند المسلمين بفضل نزول الوحى بها وورودها فى القرآن فلا معنى لحمل اللفظ عليه فى كلام جاهلى متقدم فى شعره ذلك على الاسلام.

ولقد جاء ذكر لفظ (اسم) على هذا النحو فى عدة مواضع كلها من هذا القبيل كقوله تعالى: سبح اسم ربك - تبارك اسم ربك - فسبح باسم ربك ونحو ذلك فليكن هكذا: بسم الله الرحمن الرحيم.

ان التوسيط بلفظة (اسم) اذا تأملت فيه تجده اولى من التوسيط بجميع الوسائط الاخر المتقدمة.

ان الاشياء المذكورة فيما تقدم مثل (الحضرة - الجناب) ونحو ذلك وان كان لها

علاقة بالشخص المقصود ولكنها ليست متحدة معه فى الخارج ولا فى الذهن.

اما الاسم فهو وان كان من حيث انه اسم يغاير المسمى وان مزعمة اتحاد الاسم والمسمى الذى ذهب اليه الاشاعرة فى السخافة عندى بمكان لم ار عقد البحث معه فى ذلك الا اضاعة للوقت ولكن مما لا شك فيه ان الاسم بعد ما جعل للمسمى فانه يتحقق بينهما ارتباط واختصاص بالغ يوجب انتقال الذهن من احدهما الى الآخر من غير ما توقف وان ذلك الاختصاص يبلغ الى حد يسرى معه الآثار التى للمسمى الى هذا الاسم مثل الهيبة فى اسم الشخص المهاب والابتهاج باسم الشخص المحبوب والفجيعة باسم الشخص الفجيع وهكذا ولهذا يقال ان الاسم من مراتب وجود المسمى فكما ان للشيئ وجودا خارجيا ووجودا ذهنيا هكذا له وجود لفظى يكون باسمه عند التلفظ والكتابة ولهذا يكون تعظيم الاسم تعظيما للمسمى واحتقاره احتقارا له وح فاذا اراد العبد الاستعانة بالله سبحانه الذى هو مبدأ المبادى وغاية الغايات فلا غرو ان يستعين باسمه فانه يكون حقيقة استعانة به سبحانه ولا يلتفت به الذهن الى شيئ مما سواه. تعالى وتقدست اسماؤه.

والهمزة فى كلمة (اسم) وصلية وحقها ان تسقط فى اللفظ وتثبت فى الكتابة ولكنه ليس امرا مضبوطا بالكلية فانك ترى الهمزة تبقى عند الاتصال فى جميع الحروف والاضافات كقولك بالله تالله، والله لكنها تسقط مع اللام سواء كانت مفتوحة او مكسورة كقولك ا لله ولله ولكنه لا يجرى فى اللام التى تكون من كلمة اخرى كقولك بل لله فانها تبقى هناك فى الكتابة ومن ذلك يعلم ان هذا الامر ليس جاريا على ميزان من العقل وانما هو امر جار على السماع والاصطلاح ولقد وقع الاصطلاح على ان هذه الهمزة تسقط فى خصوص كلمة (بسم الله) فى التسمية مع ان نفس هذا الشكل لنا ليقفى لو كان فى غير هذا المقام يكتب فيه الهمزة من غير اشكال كقوله: فسبح باسم ربك. و "اقرأ باسم ربك".

الله اسم للذات وما سواه من اسماء الله الحسنى فهى اسماء للصفات وربما يقع الاشكال ذا الفرق بين الامرين بناء على ما هو التحقيق من عينية الصفات لذاته المقدسة ولكن النظر يرفع

الغطاء عن سرّ هذه الحقيقة بما لا يبقى معه خفاء وذلك ان ذاته سبحانه وان كانت بنفسها مبدأ لا ثار الكمال من غير ان تكون هناك معان وراء ذلك تسمى بالصفات ولذا قال على سلام الله عليه: من كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه"

ولكن حيث لم يكن لمبدأ تلك الآثار في عالم التعبير الفاظ سوى تلك التي تدلّ على الموصوف بتلك الصفات مثل العالم لمن ينكشف له الاشياء والقادر لمن تحت سلطته مجاري الامور والحي لمن له التصرف والتاثير فلذا تطلق على الله سبحانه ولكنها بمفاهيمها تنبئ عن مباديها وهي العلم والقدرة والحياة ومن هذه الجهة فهي مفاهيم متعددة متغايرة فيما بين انفسها ومغايرة للذات المجردة في نفسها.

وانما يدل كل منها على اثر من آثار الذات او شعاع من اشعة تلك الشمس المشرقة ولكن ليس شيء منها ينبئ عن نفس تلك الشمس التي ترجع اليها هذه الاشعة المنبثقة والآثار المتكثرة اذن فكيف السبيل الى وضع الاسم لتلك الذات المقدسة نفسها؟ انها لو كانت في العيان بمرأى العيون لامكن تعيينها بالاشارة الحسية فيتأتى وضع الاسم لها كذلك من غير مدخلية للصفات لان الاوصاف والنعوت بنفسها مهما انضمت واجتمعت فهي لا تفيد التشخص واما الاشارة فهي تفيد التشخص وان لم يعلم هناك شيء من اوصافه ونعوته حتى ولو عبر بشيء من اعم المفاهيم كان يقال هذا الشيء وهذا الموجود وهذا المفهوم فان الهذية بنفسها تفيد التخصيص بحيث لو وضع اسم له بهذه الجهة لكان علما غير قابل للشركة فيه.

ولكن الذات المجردة التي لم تدركها الابصار ولن تدركها ولا تقع عليها الاشارة لا يمكن تعيينها بهذا النحو من التخصيص بل لابد من الاشارة اليها بالاوصاف والنعوت الظاهرة لها باثارها الها واذا وضع الاسم لها فيوضع بملاحظة تعينها بهذه الاوصاف والنعوت؛ اذن فماذا؟ اليس قد دخلت الاوصاف في اسم الذات. اذن فما الفرق بين اسم الذات واسماء الصفات؟

اجل. رويدا فسوف ينكشف الغطاء. ان تلك الاوصاف حيث كانت بمفاهيمها

مغايرة للذات ولكنها منطبقة عليها بمعنى ان الاثر الذي ينبئ عنه ذلك الوصف ثابت لتلك الذات نفسها باعلى مراتبها فلذلك يكون ملاحظتها على نحوين.

الاول ان تلاحظ تلك المفاهيم بما هي هي وهي بهذا الاعتبار مغايرة المعنى لنفس الذات ولكنها كما قلنا متحققة فيها باثارها الباهرة والاسماء التي توضع لها بهذه الملاحظة تكون اسماء الصفات لله سبحانه مثل العالم. القادر. الرحيم. الخالق. الرازق ولذا نقول انها مفاهيم كلية لا تأبى عن وقوع الشركة فيها بنفس الوضع وان كان مصداقها الخارجي منحصرا في الفرد كالواجب والقديم ونحو ذلك مما ثبت بالبرهان انتفاء الشركة فيه وبعض منها لا يكون كذلك بل يتحقق ولو بادنى مراتبه في غيره من الممكنات ويصح اطلاق اسمه على من سواه كالعالم والجواد والمتفضل فانها وان كانت من اسماء الله سبحانه بمعنى كونه اتم مصاديقها واكملها لكنها تطلق على غيره ايضا.

الثاني ان تلاحظ لاجل الاشارة بها الى موصوفها الخاص الذي قلنا انه اكمل مصداق لها واتمه فيقال" ذلك الذي هو رحمن وخالق ورازق وحي ومميت و. و. و. وفيها ايضا لابد من ملاحظة تلك الاوصاف ولكنها لا تلاحظ لا بمفهومها العام الشامل بل بما انها مرآة لملاحظة مصداقها الخاص المتعذر علينا الاشارة اليها بغير هذه الاوصاف فالاسم الذي يوضع بهذا النحو من الملاحظة يسمى اسم الذات وهو لفظة (الله) وهو بنفس معناه جزئي غير قابل للشركة ولا يصح اطلاقه على غير الذات الاحدية.

ان الاسم الاعظم الاعز (الله) له ميزة ظاهرة من بين جميع الاسماء وانه وان كان مغايرا بمعناه لمعاني اسماء الصفات كالعالم والقادر والرحمن والرحيم كما بيناه ليس شيء منها مندرجا تحته بنفس اللفظ ولكنه مع ذلك متضمن تلك المعاني كلها وغيرها مما لا يعبر عنه بالالفاظ ومما لا يدرك بالقياس ولا تناله الاذهان.

اذا سألك سائل عن معنى "الله" فقل "هو" ومن هو؟ هو العالم القادر الرحمن الرحيم الخالق الرازق الحي السميع البصير المقدر المدبر الـ. الـ. الـ.

الى ـ وهكذا حتى اذا انقطعت الانفاس وضاق الخناق ونفدت الالفاظ واعوزت التعبيرات فقل المستجمع لجميع صفات الكمال والمنزه عن جميع النقائص والوصمات وهذه غاية النهاية ومنتهى الاستطاعة وهنا وقفت سفينة البيان فلا معدل ولا معدى. وعلى ذلك فان عالمي التحميد والتنزيه قد انضويا بجمعهما تحت اى شيئ ؟ تحت كلمة (الله) عز وتقدس من اسم ما اعزه واقدسه .

وبذلك تدرك ماله من سعة واحاطة فان كلا من اسمآء الصفات انما يسع ما تحته من المعنى دون غيره فالعالم لا يحتوى على معنى القادر والقادر لا يحتوى على معنى الحى وهكذا ولكن كلمة (الله) عند التامل اذا نظر الى معناه فقد احاطت به المعانى وطوفت حوله افناء الكمال ودخل فيه ما لا يدرك حتى بالوهم والخيال فلذلك قد جعل (الاسم الاعظم) للذات المقدسة وقد جعل فى القرآن عنوانا للتحميد والتقديس فى الكثير الاكثر من آيات الجمال والجلال .

قلنا ان اسامى الصفات لا تضمن التعين واسماء الاشارات قاصرة الحد وعن الوصول الى ساحة وجوبه وامتناعه وكلمة «هو» وان كانت تنبئ عن تعين الغائب والذات جملة من اسمائه سبحانه الا ان التعيين فيما يستمد من لحاظ الذهن والتوجه النفسى وكلما انعطف القلب الى سواه تحول وجهة المعنى فى كلمة «هو» عنه الى غيره ولكن الاسم المقدس الذاتى «الله» يكفل التعين بذاته ولا يحتاج الى امر غيره . هب ان المتكلم المسمي والحامد جاهل عن معرفة ربه سبحانه قاصر عن نعوته وادراك صفاته بكل معنى الكلمة ولكنه اذا قال «بسم الله» او «الحمد لله» فقد انتهى باستعانته والتحميد الى عين الذات الالهية . انه لا يعرفه ولا يدركه انه عاش عن نوره وضيائه بعيد عن ساحة قدسه وعرفانه ولكنه فى لفظه وبيانه قد استعان من هو المستعان لا غيره وحمد من هو اهل للحمد لا سواه .

ان ما ذكرناه من ارتباط الاوصاف باسم الذات يكشف لك الغطاء عن كثير من الاحاديث التى تضمنت ذكر الاوصاف فى مقام تفسير اسم الذات فليس ذلك من باب بيان المفهوم وانما هو من باب الاشارة بتلك الاوصاف الى المسمى بالاسم المذكور ولذا تراها متخالفة فى التعبير متفاوتة فى مقام ذكر الصفات .

(فمنها) ما رواه الصدوق فى التوحيد عن الصادق ع حين سأله الزنديق ما هو الله ؟ قال :

هو الرب والمعبود وهو الله وليس قولى الله اثبات هذه الحروف الف لام ه ولكن ارجع الى معنى هو شيئ خالق الاشياء وصانعها ووقعت عليه هذه الحروف وهو المعنى الذى سمى بالله والرحمن والرحيم والعزيز واشباه ذلك من اسمائه وهو المعبود جل وعز .

(ومنها) ما عن الصادق ع قال الله اله كل شيئ .

(ومنها) ما عن الصادق ع لمن سأله عن الله قال : يا عبد الله هل ركبت سفينة قط ؟ قال بلى وقال عليه السلام فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك ؟ قال بلى قال الصادق عليه السلام فهل تعلق قلبك هناك ان شيئا من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك ؟ قال بلى قال الصادق عليه السلام فذلك الشيئ هو الله القادر على الانجاء حين لا منجى وعلى الاغاثة حين لا مغيث .

فانك تحس منه صريحا انه اشارة الى ذات غائبة عن الابصار لا انه بيان لمفهوم كلمة «الله» .

ان لفظة «الله» عندنا اسم علمى لتلك الذات المقدسة ومن هذه الجهة فكل تلك الابحاث التى تقع فى اشتقاق هذه اللفظة مما لا طائل تحته .

ان الاسم العلمى من حيث انه علم لا يكون مشتقا البتة فان الاشتقاق يضمن الوصفية وهى تنافى التعين الخاص .

ان كلمة «الله» ليست متحدة مع كلمة «الاله» ولذلك لا شبهة فى ان كلمة

«لا اله الا الله» شهادة بالتوحيد ولكن الكافر لو اجرى هذه الكلمة بلفظ «لا اله الا الالـه» لم يحكم باسلامه. ان الاله هو المعبود والملتجى فيصح بحسب اللفظ ان يريد منه المشرك صنماً من الاصنام ولذلك كانوا يسمون اصنامهم الهة.

وقال الله سبحانه «من اتخذ الهه هواه» اى مرجعاله وملتجى.

واذا اريد العهد باللام فلاريب ان العهد تابع للحاظ النفسى فيتسنى للمشرك ان يريد بهما يريده من معبوده ولكن كلمة «الله» اسم جعل بالوضع والتعيين للذات الواحدة الاحدية ولذلك قال: هل تعلم له سميا. ويستعمل على نحو العلمية دون كلمة الاله فيقال عند النداء يا الله. فلا يصح «يا الاله»

نعم يصح ان يكون واحد من الاعلام قبل وضعه للعلمية ومع قطع النظر عن ذلك يكون مشتقا عن مبدأ خاص ويكون له معنى من الوصفية بذلك الاعتبار ويكون وضعه بالعلمية مع لحاظ المناسبة بذلك المعنى الوصفى بالاشتقاق ويحمل على ذلك ماورد فى كثير من الاحاديث من تفسير كلمة «الله» بلحاظ المعنى اللغوى الحاصل له من جهة الاشتقاق فلا يذهب بك الظنون الى انه بيان لمعنى هذا اللفظ فى هذا الحال فمن ذلك ما فى كتاب التوحيد عن امير المومنين سلام الله عليه حين قام اليه رجل فقال اخبرنى عن بسم الله الرحمن الرحيم ما معناه؟

قال: ان قولك الله اعظم اسم من اسماء الله عز وجل وهو الاسم الذى لا ينبغى ان يسمى به غير الله ولم يتسم به مخلوق. قال فما تفسير قولك الله؟ قال عليه السلام. هو الذى يتأله اليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء من جميع من دونه وتقطع الاسباب من كل من سواه.

فانك تجد هنا عيانا ان الامام عليه السلام ذكر اولا معناه من حيث الاسمية ولما اراد منه السائل تفسيره بالمعنى اللغوى ابانه لنفذ ذلك (ومنها) ما عن امير المومنين ايضا قال الله معناه المعبود الذى يأله فيه الخلق ويؤله اليه والله هو المستور عن درك الابصار المحجوب عن الاوهام والخطرات.

فانك ترى هنا اولا تفسيره بالمعنى اللغوى ثم بيان المعنى الاسمى بقوله: الله هو المستور الخ (ومنها) ما عن ابى جعفر الباقر ع قال: الله معناه المعبود الذى اله الخلق عن ادراك مائيته والاحاطة بكيفيته ويقول العرب اله الرجل اذا تحير فى الشيئ فلم يحط به علما ووله اذا فزع الى شيئ كما يحذره ويخافه والله هو المستور عن حواس الخلق.

فهنا ايضا ذكر اولا معنى اللفظ من حيث اللغة وذكر فيه وجهين انه يمكن ان يشتق من اله ويمكن من وله ثم بعد ذلك قد ذكر المعنى الاسمى بقوله: «الله هو المستور عن حواس الخلق» وان ذكر المعنى اللغوى ليس الا على نحو افادة ادبية ولذا قد ذكر فيه الوجوه الاحتمالية والا فمن الظاهر انه يمتنع فى وضع واحد وجعل فارد ان يلاحظ الاشتقاق من مبدأين مختلفين احدهما «اله» والاخر «وله»

ان التعبير عن الذات المقدسة بالاسم المقدس «الله» ليس من وضع الاسلام خاصة بل كان موجودا قبل الاسلام على ما يشهد به السبر فى اشعار الجاهليين قال صاحب المعلقة العامرى لبيد بن ربيعة:

الا كل شيئ ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

والشاعر وان كان مخضرما ادرك الاسلام الا انه لم يقل شعرا بعد ذلك وقال زهير بن ابى سلمى المزنى:

فلا تكتمن الله ما فى نفوسكم   ليخفى فمهما يكتم الله يعلم

ولذلك ترى ان المشركين لم يكونوا يتوحشون من اسم الله وكانوا يعلمون انه اسم خاص للبارى سبحانه. قال سبحانه حكاية عنهم: «ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى». وقال: لئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله.

نعم كانوا يطلقون كلمة «اله» على كل من اصنامهم فلذا قيل فى مقام التوحيد «لا اله الا الله» وعند ذلك استشاطوا غضبا فقالوا: «اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيئ عجاب»؟

الرّحمٰن الرّحيم | ان تسمية الله سبحانه بكلمة «الرحمٰن» ايضا كانت موجودة عند العرب قال الشاعر الجاهلي :

الا ضربت تلك الفتاة هجينها الا قضب الرّحمٰن ربي يمينها

وقال سلامة بن جندل الطهوي :

عجلتم علينا عجلتينا عليكم وما يشأ الرّحمٰن يعقد ويطلق

الّا انّه كان شاذا عندهم لا تعرفه العامة من العرب ولذلك كانوا اذا سمعوا هٰذه الكلمة يستوحشون منها قال سبحانه : اذا قيل لهم اسجدوا للرّحمٰن قالوا وما الرّحمٰن انسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا : وقد حاول القرآن دفع استيحاشهم ذلك بقوله :

قل ادعوا الله او ادعوا الرّحمٰن ايّاما تدعو فله الاسمآء الحسنىٰ .

وانّ ضمّ كلمة «الرحيم» الى «الرحمن» في اكثر المواضع ايضا انّما جآء لدفع هٰذا الاستغراب والفا تا لنظرهم الى معنى كلمة «الرحمن» قال سبحانه :

والٰهكم الٰه واحد لا الٰه الّا هو الرحمٰن الرحيم .

ولدفع هذا الاستغراب وازاحة توهم التغاير بين الله والرحمٰن قد جمع في التسمية بين الاسمآء الثلثة بأجمعها فقال : بسم الله الرّحمٰن الرّحيم .

ان الفرق بين كلمتي «الله» و«الرحمٰن» هو الفرق بين الاسم واللقب والفرق بين «الرحمن» و«الرحيم» هو ما بين اللّقب الخاص والنعت على نحو التوصيف .

ان الاسم العلمي يكون مختصّا بمسمّاه لذا ترون ان «الله» اسم للذات الالهيّة كذلك فلا يصح اطلاقه على غيره سبحانه لا على نحو التّسمية ولا التوصيف ولا وجه آخر فانه مناف لجلال الله سبحانه وعظمته .

وامّا اللّقب فانما يجعل لمسماه خصوصا على نحو التّعظيم فلا يصح اطلاقه على هٰذا النحو وهو التعظيم والتوصيف على غيره سبحانه ولكنه على غير هٰذا الوجه مثلا ان يجعل «الرحمٰن» علما لواحد من الاشخاص فلا يمنع منه اذ لا يلاحظ عند العلمية جهة ...

التوصيف والتلقيب .

وامّا «الرحيم» فهو مجرّد نعت على جهة التوصيف وليس مثل اللقب موضوعا على نحو الخصوص ولذلك يوصف به غير الله سبحانه على جهة المدح والتعظيم وقد مدح نبيّه صلى الله عليه وآله : بقوله : بالمؤمنين رؤف رحيم » ومدح الّذين معه بقوله : رحمآء بينهم .

ان «الرحمٰن» و«الرحيم» كليهما مشتقان من مادّة الرحم مبنيّان للمبالغة ولكن المبالغة فيهما ليست على نحو واحد .

«الرحمن» مبالغة باعتبار نفس الصفة وعظم قدرها في ذات الموصوف و«الرحيم» باعتبار كثرة فيضان آثارها على المسترحمين فالرحمٰن هو ذو الرحمة العظيمة والرحيم هو كثير الرحم على عباده .

نحن اذا نظرنا الى الاخبار الواردة في تفسير الرحمن والرّحيم نراها تدور على امور :

(١) ان «الرحمن» صفة خاصة بالبارى سبحانه و«الرحيم» عامة يصح اطلاقها على الخلق .

(٢) ان «الرحمن» بالنسبة الى المؤمنين والكافرين جميعا و«الرّحيم» بالنسبة الى المؤمنين خاصة وقد اشير الى هاتين الجهتين في حديث الصادق سلام الله عليه بقوله :

الرحمٰن اسم خاص لصفة عامة والرحيم اسم عام لصفة خاصة .

وفي الخبر الوارد في توحيد الصدوق : (الرحمٰن) بجميع العالم و(الرحيم) بالمؤمنين خاصة

(٣) ان الرحمٰن في الدنيا والرحيم في الآخرة .

هٰذه امور ثلثة متخالفة في الظاهر ولكنها عند النظر العميق ترجع الى شيء واحد يستتبع هٰذه الامور كلها .

ذلك انه لا ريب ان الالفاظ انما وضعت للمفاهيم الملحوظة المرتكزة في الاذهان و الطباع وهي انما تلقى بتلك الالفاظ فيلتفت النفس الى تلك المفاهيم بارتكازها ولكن اداء تلك المفاهيم بالفاظ اخر حتى تكون مفسرة للالفاظ الاولى مما يصعب كثيراً لعدم الاتحاد بين الالفاظ من حيث المفاهيم بكل جهة ومن ذلك كلمة « الرحيم » فانها تفسر برقة الطبع وانفعال النفس وهذا ليس معنى لها بعينه وان الرقة انفعال للنفس ليس له بنفسه علاقة مع الغير والرحم صفة فعلية لها علاقة بالغير ولذلك يتعدى الى المفعول كما لا يخفى نعم ان سبب الرحم في الخلائق انما يكون ذلك الانفعال والرقة في النفس ويكون من آثاره الانعام والاعانة وافاضة الخير على ذلك الغير .

ولكن هذا السبب لا سبيل الى اثباته في ذات الباري سبحانه لان الانفعال من خواص المادة والله المفارق للمادة وخواصها بالمرة .

نعم ان آثار الرحم صادرة عنه سبحانه الى خلقه باجلى مظاهرها فان الممكنات باسرها من حيث ذواتها فارغة عن اي خير وكمال وان كل ما يصلها من ذلك فانما هو من افاضة الواجب سبحانه ولطفه وانعامه . هذه هي الرحمة وهي التي تكون في الانسان بسبب صفة الرحم المعبر عنها بالرقة وانفعال النفس وهي ثابتة للباري تعالى من غير صفة تتبع المادة .

من اين ومتى ابتدأت الرحمة من الله على عباده ؟ ومن ذا يستطيع تحديد ذلك ان الحادث اليومي الذي لم يمض على وجوده الا ساعات بل دقائق لا يستطيع ان يدعي ان الرحمة الالهية ابتدأت به في هذا الوقت لان نظام الخلق في المكونات مرتبط باجمعه يكون كل سابق منها معداً للاحق وان سلسلة المعدات ممتدة الى اول التكوين ومن ذا الغير الله اي الموجودات الكونية منذ الوف والوف الوف قرون كانت لها المدخلية على نحو الاعداد في ايجاد الحادث اليومي الناشئ في الوقت ولا شك ان في كل تلك الكائنات جهة من الرحمة الخاصة تتعلق بهذا الحادث اليومي لاعدادها اياه بالادناء الى مرحلة الفعلية فمن اين يستطاع التحديد ؟! قال سبحانه : ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها .

ان هذه الرحمة عامة يشترك فيها الجميع وسواء فيها المؤمن والكافر . لا شك ان نعمة الوجود قد فاضت منه على الكل واعداد العدد للبقاء والرعاية والصيانة في ازمنة الرضاع والصبا والمراهقة ثم الشبيبة وما بعدها من ادوار الحيوة قد شملت الكل على نحو واحد واعطاء الحواس والآلات والاعضاء ثم العقل الذي يميز به بين الخير والشر قد عم الكل ثم الهداية والارشاد بنصب الامارات والآيات لم يختص بواحد دون آخر . قال الله سبحانه : (انا خلقنا الانسان) من غير فرق بين اصناف (من نطفة امشاج . نبتليه) من غير فرق كذلك (فجعلناه سميعا بصيرا) من غير تفرقة ايضا (انا هديناه السبيل) ببعث الرسل واقامة الادلة والى هنا انتهى لطف الله بعباده ولم يفرق فيه بين بعض وبعض ولكن حصل الافتراق بفعل العبد فاصبح (اما شاكرا واما كفورا) .

ومن بعد هذا الافتراق الى فرقتين الحاصل بسوء الاختيار ايضا لم يفرق سبحانه في رحمته بفتح ابواب الرزق وكشف الضراء وتفريج الكربات فاسدى بذلك الى الكفار اسداءه الى المومنين ولم يخص به فريق منهم دون آخر وكان سبحانه هو الذي خلق الخلق كله قد سنّى للجميع مناهج الرقي والكمال على حسب الاستعدادات الذاتية قال : خلق كل شيئ فهدى . هذه الرحمة الواسعة العامة الشاملة التامة هي المختصة بالله سبحانه لا يتصف بها كائن سواه .

ان صفة الرحم في الخلق كما قد مناه مسببة من رقة الطبع وانفعال النفس والطبيعة الامكانية لكونها رهينة المادة ضمينة بمزاج خاص يلائم الاشياء بعضها دون بعض وعطفها على ما سواها ولطفها به يكون على مقدار تلك الملائمة ولذا لا يكون الرحم منها على جميع الخلق بنحو واحد بل يكون فيه التفاوت لا محالة .

اجل لو كانت الرحمة من الله سبحانه على عباده كذلك من جهة الرقة والانفعال

لكان يوجد فيها هذا التفاوت البتة ولكن رحمته على عباده ليست على هذا المجرى وانما هي لاجل غناه سبحانه بالذات وافتقار الكل اليه كذلك (والله الغني وانتم الفقراء).

ان رحمته سبحانه على خلقه انما هي لاجل الربوبية المطلقة والمالكية التامة وهي عامة شاملة للكل لا فرق فيها بين المطيع والعاصي ولا المومن والكافر.

هذه الرحمة العامة شان من شئون الذات الواجبة الاشياء فيها سواسية كما قال: (ورحمتي وسعت كل شيء) وهي مما توجبه الربوبية كما قال: (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ولا تختص ببعض دون بعض (وربكم ذو رحمة واسعة)

وهي التي ورد عنها في دعاء كميل (برحمتك التي وسعت كل شيء)

وهي التي تنبئ عنها كلمة (الرحمن) حيث قلنا ان المبالغة فيها بحسب نوع الرحمة فكانه قيل (ذو الرحمة العظيمة) وذلك النوع من الرحمة العظيم الجليل هو العام الشامل المختص به تعالى ولهذا لا يطلق على من سواه كما قال عليه السلام: (اسم خاص لصفة عامة) ان ايجاد الخلق شأن من شئون الرحمانية لا تفاوت فيه بين الخلق قال: (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) وقد استوى على عرش الربوبية بالرحمانية حيث افتقرت اليه كل الاشياء وهو الغني المطلق قال: (الرحمن على العرش استوى) وكان نصب الادلة وارسال الرسل وانزال الكتب من الرحمانية قال: (الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان) وانزال الرزق على عباده من شئون الرحمانية كما قال امير المومنين ع.

"الرحمن الذي يرحم ببسط الرزق علينا"

وفي خبر آخر:

"العاطف على خلقه بالرزق لا يقطع عنهم مواد رزقه وان انقطعوا عن طاعته"

هذا النوع من الرحمة وهو العام الشامل الذي لا فرق فيه بين المومن والكافر كما قلنا خاص بالله سبحانه ولكنه يختص به الدنيا التي فيها عمل ولا جزاء واما في الآخرة حيث يكون جزاء ولا عمل فلا يستوي المومن والكافر ولا بطل الجزاء وانتفى

العدل والقضاء. ان الرحمة هناك تختص بالعباد المومنين تختص بالابرار الاخيار وتلك الرحمة وان كانت تفارق رحمة الخلائق بعضهم على بعض بحسب الحقيقة والسبب ولكنها من سنخها بحسب الصورة والآثار فانها بمرتبة من مراتبها توجد في الخلائق ايضا.

ان المولى العدل العطوف يجزي عبده المطيع بالاحسان. ان الوالد الرؤف يخص الولد البر المطيع بالعطف واللطف ثم ان هذه العطوفة في الخلق من الله سبحانه لكن ذلك امر مطرد في جميع الصفات فان الكمال الذاتي مختص بالواجب والممكن لاجل امكانه مفتقر اليه في كل نوع من الكمال وهذا لا يوجب التفاوت في مفهوم اللفظ ومعناه وانما يوجب التفاوت في لب الامر ومغزاه.

هذه الرحمة هي المختصة بالمومنين وهي التي يكون تمام اظهارها في الآخرة وينبئ عنها كلمة (الرحيم) ويجوز اطلاقها مثل العالم والقادر والحكيم والعادل وغيرها من الاسماء على غيره سبحانه لما ذكرنا من ثبوت هذه الصفة بمرتبة ما في الخلائق ايضا.

انا لا نرى بما ذكرناه الى ان (الرحيم) بحسب معناه والمفهوم اللفظي مفترق عن (الرحمن) بكل معنى الكلمة بمعنى ان (الرحيم) يتضمن بمفهومه الاختصاص بالمومنين و(الرحمن) عدم الاختصاص بل نقول ان (الرحمن) يدل على نوع خاص من الرحمة هو من نفس شئون الذات الاحدية و(الرحيم) لا يدل على المبالغة بحسب نوع الرحمة بل باعتبار كثرة فيضانها على عباده وعدم تضمنه للدلالة على نوع خاص من الرحمة وهو العام الشامل للجميع يكفي لتضمنه بعض انحاء الرحمة المختصة بالمومنين دون الكافرين ولكنه بمفهومه يشمل تلك الانحاء من الرحمة التي هي مختصة بالله سبحانه ايضا وهي العامة الشاملة للجميع التي قلنا انها من مظاهر الرحمانية وعلى هذا فكلما اجتمع الرحمن والرحيم فحيث ان المظاهر التامة العامة من الرحمة وهي التي تشمل المومنين والكفار جميعا قد تكفل بها كلمة (الرحمن) فتكون الكلمة الثانية وهي (الرحيم) تفيد المظاهر الخاصة المتعلقة بالمومنين خاصة ولكن اذا وردت كلمة (الرحيم) وحدها فهي تفيد جميع انحاء الرحمة المختصة وغير المختصة ولذا يصح اطلاق كلمة (الرحيم) في مواضع آثار الرحمانية ايضا. قال سبحانه.

"ان الله بالناس لرؤف رحيم" (البقرة)

وقال: الم تر ان الله سخر لكم ما فى الارض والفلك تجرى فى البحر بامره و يمسك السماء ان تقع على الارض الا باذنه ان الله بالناس لرؤف رحيم. (الحج)

وقال: ربكم الذى يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله انه كان بكم رحيما!

كما انه قد جاء فى عدة مواضع ايراد كلمة (الرحيم) فى غير سورة الرحمانية.

قال: انه بالمومنين رؤف رحيم" (البراءة) ان الله كان بكم رحيما (النساء) كان بالمومنين رحيما (الاحزاب)

هذه هى الرحمة المختصة بالمومنين وهى التى يتكفل بها كلمة (الرحيم) الواردة بعد (الرحمن) فى قوله: بسم الله الرحمن الرحيم.

يظهر مما ذكرنا ان ما تفيده كلمتا الرحمن الرحيم معا لا تفيده احداهما البتة. قلنا ان كليهما للمبالغة ولكن المبالغة فى الاول بحسب نوع الرحمة وفى الثانى بحسب كثرة فيضان الرحمة على عباده.

فلو قيل (الرحيم) وحده دخل فيه جميع انحاء الرحمة الثابتة للذات الاحدية ——— بالسعة والاطلاق ولكن لا يستفاد منه ان هناك نوعا من الرحمة يختص به سبحانه دون من سواه.

ولو قيل (الرحمن) لا فادت منه آثار الرحمة المختصة بالمومنين بالمرة ولكن لما قال (الرحمن الرحيم) افاد كلا الامرين من غير نقصان.

ومن هنا يظهر الوجه فى تقديم كلمة الرحمن على (الرحيم) اذ مع العكس اذا ثبت جميع انحاء الرحمة عامة وغير عامة بكلمة (الرحيم) فلا موقع لافادة ان هناك نوعا من الرحمة يختص به سبحانه اذ هذا النوع على اى نحو كان قد استفيد من كلمة الرحيم بالسعة والاطلاق واما اذا قيل الرحمن الرحيم) فقد افيد اولا ثبوت النوع الخاص

من الرحمة وهو العام الشامل ثم عممت الدائرة باثبات انحاء اخر من الرحمة له سبحانه فيكون جهة التاسيس اقوى واتم والافادة اجلى واظهر. اضف الى ذلك ان من شريعة الخطاب تقديم الاسم واللقب الخاص على النعت فى مقام التوصيف وقلنا ان كلمة (الله) علم للذات والرحمن لقب مختص والرحيم نعت على جهة التوصيف يجرى ان يتاخر عن الاسمين.

هنا قد انتهى تفسير البسملة مع الاقتصار على القدر الواجب بيانه فى مقام التفسير وليعتبر ذلك تفسيرا للتسمية فى جميع السور من القرآن فلا نعيد هناك شيئا من الكلام كما انا لا نعيد ما ذكرناه تحت كلمة (الله) و (الرحمن) و (الرحيم) عند تفسير شيئ من الآيات المتضمنة لهذه الكلمات فاحفظ ذلك كله ولا تكن من الغافلين.

الحمد لله رب العالمين

الحمد لا شبهة في كونه امراً من نحو الثناء ولكن يأتي الاشكال في تحديده بالقيود والفرق بينه وبين اخويه المدح والشكر وهذا امر يعرفه ابناء اللسان بحسب ارتكازاتهم الفطرية وغيرهم بالانس الحاصل من التتبع البالغ الى حد الطبيعة ولكن يجيئ العسر في مقام تفسيره بالعبارة ولربما تكون التدقيقات العقلية المذكورة في الكتب العلمية تلبس الامر على اهل اللسان انفسهم فلا يدرون بالتفصيل ما هو المرتكز في انفسهم على نحو الاجمال. لعل التفرقة بين الحمد والمدح فلربما يكون امراً بيناً على الجملة فان المدح قد يتعلق بصفات جميلة لاشياء ليس لها حظ من الاختيار فيقال مدحت اللؤلؤ على تلألئه والبدر على ضيائه والماء على صفائه والروض على بهائه ولا يطلق في شيئ من ذلك الحمد. نعم يأتي اطلاق الحمد في مقام الثناء على جواد كريم بجوده وكرمه وعلى مقدام غيور باقدامه وغيرته وعلى مجاهد في الحق بجهاده وبلائه..

وبناء على هذا فمن المستطاع ان يقال ان المدح اعم من الحمد يتعلق بكل امر جميل سواء كان الممدوح ممن له القدرة والاختيار او لا والحمد يختص بمن له الاختيار.

وهذا امر واضح جداً لا مرية فيه ومما يقضي منه العجب خفاؤه على مثل الزمخشري في كشافه حيث قال: والحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها فتقول حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته آه.

ويا ليته كان يبين انه هل يقال: حمدت اللؤلؤ على صفائه؟

نعم ان هناك امراً ربما يكون للنظر فيه مجال وهو ان المدح المتعلق بشخص ذي الارادة والاختيار هل يكون حمداً اذا ترتب على افعاله الاختيارية ليس الا او انه

يكفي لكونه حمداً كون الممدوح ممن له الارادة والاختيار وان كان الامر المترتب عليه المدح امراً خارجاً عن القدرة.

على الاول يكون الثناء على الباري سبحانه بصفاته الذاتية كالوجوب والقدم والبقاء والحيوة والعلم والقدرة والارادة ونحو ذلك خارجاً عن الحمد اذ ليس شيئ من هذه الامور من قبيل الافعال الاختيارية.

وهذا على ما يتراءى في غاية البعد فان قولنا: الحمد لله الواحد الاحد الفرد الصمد" حمد بلا مرية مع انه ليس فيها ذكر لشيئ من افعاله سبحانه.

ومن ثم ذهب بعض المحققين الى ان الثناء على من له الارادة والاختيار حمد على كل حال سواء ترتب على افعاله الاختيارية او صفاته الذاتية وعلى هذا يترتب صحة ما تمسك به الزمخشري من قولهم: حمدته على حسبه وشجاعته ولكنه لا يخلو عندي من نظر فان رجلا يتراءى لي اول مرة لا اعرف شيئاً من فعله وسيرته ولكنه جميل الوجه حسن المنظر يعجبني فاقول: ما احسن وجهه وآنق منظره فيكون هذا مدحاً له قطعاً ولكنه هل هذا حمد له؟ كلا مع ان الممدوح انسان ذو شعور وارادة.

والتحقيق ان الحمد هو الثناء المترتب على الاعمال الاختيارية وان يذكر في مقام الثناء اوصافه الذاتية ونعوته الثبوتية ايضاً فقولنا الحمد لله الواحد الاحد الفرد الصمد حمد لقصدنا بكلمة الحمد التي هي بنفسها تتضمن الاعتراف بالافعال الجميلة والايادي الحسنة وان ذكر مع ذلك من اوصافه (الواحد الاحد الفرد الصمد) ايضاً مما ليس فيه دخل للاختيار ولذا لو اقتصر على قوله: الحمد لله كان حمداً مع انه لم يذكر فيه شيئ من الصفات الجميلة فالحمد فيه انما هو لاجل كلمة الحمد لا لاجل ذكر تلك الاوصاف وعلى خلاف ذلك لو كان ذكر هذه الاوصاف من غير كلمة الحمد مثل ان يقول: الله هو الواحد الاحد الفرد الصمد لكان مدحاً لتلك الذات المقدسة لا حمداً له سبحانه. نعم لو كان ذكر افعاله واياديه كقوله: الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان فيكون حمداً بنفسه وان لم يذكر معه لفظ الحمد.

وعلى هذا جآء ذكر المدح فى مقام الحمد فى قول على سلام الله عليه فى مفتتح خطبته فى نهج البلاغة :

"الحمد لله الذى لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصى نعمائه العادون"

فكانه بالفقرة الاولى من كلامه (ولا يبلغ مدحته القائلون) باستعمال لفظ المدحة اشار الى عدم التغاير فى الاوصاف الذاتية وفى الثانية (ولا يحصى نعمائه العادون) الى عدم النهاية فى افعاله واياديه الجميلة.

اما الفرق بين الحمد والشكر ففيه غموض وابهام وقد وقع فيه اضطراب وتلجلج عن غير واحد من الفحول حتى ان مثل الامام محمد بن جرير الطبرى الحافظ اصبح يقول ان الشكر والحمد بمعنى واحد ولذا يقال الحمد لله شكرا بالصحة لان الشكر لو لم يكن بمعنى الحمد كان خطأ ان يصدر من الحمد غير معناه وغير لفظه اهـ .

اما الآخرون فقد جعلوا التمائز بين الشكر والحمد بوجهين الاول ان الحمد لا يختص بالنعمة التى قد وصلت الى الحامد والشكر يختص بذلك والثانى ان الحمد انما يكون باللسان والشكر لا يختص بل قد يقع بالجنان والاركان. ولذا قالوا ان الحمد اعم من الشكر بحسب المتعلق والشكر اعم منه بحسب المورد .

ونتيجة ذلك ان الحمد والشكر كلاهما بحسب المفهوم والحقيقة من سنخ واحد وانما التمايز بينهما بحسب القيود والشرائط .

هذا هو الفارق بينهما المذكور فى الكتب المتداولة من المنطق وعلم المعانى وتفسير القرآن ولكن هل التحقيق يتحمل ذلك ؟

أصحيح ان الحمد انما يكون باللسان؟ وقد قال الله سبحانه: "ما من شيئ الا يسبح بحمده" فهل يكون هذا الحمد غير الظاهر بالتعظيم المتحقق فى كل شيئ ولكنه ليس باللسان ولا بملفوظ البيان .

احق ان الشكر هو من جنس الثناء؟ مع انه يظهر من تقريرهم فى الكلام وتهذيب الاخلاق خلاف ذلك. يقولون ان شكر المنعم واجب عقلا والشكر هو صرف كل نعمة فى الغرض المقصود بها للمنعم ولا شك ان هذا امر وراء معنى المدح والثناء .

اصدق ان الحمد لا مدخل فيه للنعمة بشيئ من الوجوه؟ مع ان الظاهر من تتبع كلمات العرب خلاف ذلك وهذا المتنبى ابو الطيب يقول فى شعره :

احمد عفاتك لا فجعت بفقدهم ... فلترك ما لم يأخذوا اعطاء

فاوجب الحمد للعفاة وعلله بحصول نحو من الاعطاء من تلقائهم وذلك ينبئ صريحا عن مدخل يد من المحمود فى صحة الحمد له ولا شك انه لو قال : امدح عفاتك لم يستدع اثبات نعمة هناك على المادح بل كفى فيه ما للمدوح من محاسن صفات ذاتية .

أصواب ان الشكر يستلزم وصول نعمة الى الشاكر؟ اذن فما معنى اسناد الشكر الى الله سبحانه بالنسبة الى افعال عباده قال الله سبحانه : ان هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكورا وكما انه قال بموضع فى وصف العبد : انه كان عبدا شكورا. قال بموضع آخر فى وصف نفسه سبحانه : غفور شكور .

انتعلل فى ذلك بالتزام التجوز ولا نجد عند المراجعة الى الذوق والوجدان مؤونة وكلفة نفس فى قولنا : شكر الله سعيه مع ان المجاز لا يكون من غير مؤونة .

انى حينما انظر الى حقيقة الحمد والشكر ارى انه ليس الفرق بينهما بحسب المورد اصلا ولكنهما يختلفان فى نفس المفهوم واصل الذات والحقيقة .

ان الحمد والشكر كليهما يستدعيان اعمالا اختيارية وصنائع جميلة فهذه الاعمال هي التي يتعلق بها الشكر وهي التي يترتب عليها الحمد ولكن لا يلزم هناك ابدا ان تكون تلك الاعمال نعما واصلة الى شخص الحامد او الشاكر بل يكفي لعلاقتها بشخص الحامد والشاكر ان تكون مرضية لديه موافقة لارادته وودّه.

لا شك ان النعمة لاجل المحتاج في غاية الرضا من نفسه وارادته فتكون موقعا للشكر من عنده وكذلك افعال العباد مرضية الى ذات الغني الحق سبحانه من جهة موافقتها القضية العدل والحكمة فتكون محلا للشكر منه سبحانه.

لا ريب ان الحمد والشكر كليهما من قبيل الافعال فمجرد معرفة المنعم وانعامه وتصورهما لا يكون شكرا ولا حمدا البتة وعلى هذا لا يصح التوسعة في مفهوم الشكر بانه قد يكون بالقلب فقط دون الحمد فانه يحتاج الى النطق باللسان.

ان الاخرس يبرز بايماءاته كل ما يبرزه الناطق بالفاظه فاذا ابرز الاعتراف بالايادي الجميلة والنعم الجزيلة لاحد من الاشخاص فهلا يكون ذلك حمدا له؟

بل ان غير الاخرس ممن يقدر على النطق باللسان ربما لا يريد لتكلم لشيء من الدواعي والاسباب فيظهر بالايماء ما في خلده من المعاني والمفاهيم وح فاذا ابرز ما معناه الاعتراف بالايادي الجميلة فهلا يكون حمدا له؟ بلى مع انه ليس هنا نطق باللسان فتقييد الحمد بانه لا بد ان يكون باللسان امر لم يقم عليه برهان وما انزل الله به من سلطان.

والتحقيق ان الحمد والشكر لا يختلفان بحسب المورد اصلا فان كليهما انما يترتبان على تحقق صنع جميل مطلوب مرضي لدى الحامد والشاكر لكنهما يختلفان بحسب المفهوم والمتعلق فان الحمد امر متعلق بشخص الفاعل والشكر امر متعلق بنفس الفعل. الحمد يتعلق بالمنعم والشكر يتعلق بالنعمة.

الحمد هو ما ذكروه انه الثناء على الشخص لصنع منه جميل وذلك الصنع هو الذي

يذكر مع الحمد تحت كلمة (على) ولكن الحمد بنفسه يضاف الى صاحب الصنع والفاعل له. يقال حمدته على احسانه. ولا يقال: حمدت احسانه واما الشكر فهو معنى يساوق تقدير النعمة والاعتراف بها او اعتبار النعمة بما هي نعمة وترتيب اثر النعمة وهذا معنى يضاف بنفسه الى نفس النعمة والاحسان ولذا ينسب اليها الا الى ذيها فيقال: شكر الله سعيه: لا: شكره الله على سعيه.

وقال سبحانه: كان سعيكم مشكورا. ولم يقل: كنتم مشكورين على سعيكم.

وبهذا المعنى يندرج في الشكر صرف النعمة في غرضها المقصود ومكافاة الاحسان باحسان مثله والاعتراف بالنعمة والتظاهر بها حينا بعد حين.

ان هذا معنى مغاير لمعنى الحمد بالمرة ولذا ان الحمد يقابله الذم بخلاف الشكر فانه يقابله الكفران. قال سبحانه: لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد. وقال: انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا.

هذا بحسب المفهوم واما بحسب التحقق فقد يجتمعان في مورد واحد كما اذا اسدى احد الى آخر نعمة فاخذ المنعم عليه يثني عليه لاجل انعامه فلا شك ان هذا الثناء حمد لذلك المنعم وهو بعينه شكر لتلك النعمة فقد تحقق في هذا الثناء مصداق للحمد ومصداق للشكر معا.

وهكذا اذا انعم الباري سبحانه على عبده بنعمة فقال عند انتباهه لتلك النعمة: الحمد لله. فلا شك ان هذا حمد له سبحانه وهو الشكر لتلك النعمة الحاصلة لانبائه عن تقدير النعمة والاقرار بها وعلى هذا فقد جاء قول الصادق عليه السلام: ما انعم الله على عبد بنعمة صغرت او كبرت فقال الحمد لله الا ادى شكرها.

فانظر في هذا الحديث كيف اسند الحمد الى الله سبحانه والشكر الى النعمة فهما مفهومان يتحققان في الخارج بمصداق واحد.

واتضح مما ذكرنا ان الحمد قد يكون طريقا لاداء الشكر وبهذا يظهر معنى قولهم

الحمد لله شكرا بالسحة . فانه على حد قولهم : ضربته تأديبا . قمت له تعظيما ونحو ذلك ولا يصح منه استنتاج الترادف بين كلمتي الحمد والشكر الذى توهمه الحافظ الطبرى على ما تقدم .

وليت شعرى ماذا عسى يقول الطبرى فى قوله سبحانه : اعملوا آل داود شكرا . فهل يقول انه دليل على الترادف بين كلمتى "العمل" و"الشكر" ايضا ؟ فليس قولهم : الحمد لله شكرا : الا مثل قوله : اعملوا شكرا من غير بون بينهما اصلا والحقيقة ان الشكر له مصاديق اهمها صرف النعمة الى الغرض المقصود بها وهو امر ليس من الحمد فى شيء مع انه مصداق للشكر ومن الممكن ان يكون احد المربوبين لا يزال يثنى على ربه والمنعم عليه بلسانه ولكنه يصرف نعمه فى المحال الغير اللائقة بها والمخالفة للمقصود منها فلا شك انه حامد لربه ولكنه كافر لانعمه لاهماله المصداق الاهم اللازم من الشكر الواجب عليه .

والعجب من ائمة التفسير ان مؤلفاتهم كلها على سعة حجمها وضخامتها خالية فى الفرق بين الحمد والشكر عما ذكرناه من الامور الواضحة نعم ان ما اورده الراغب الاصفهانى فى مفرداته من التحقيق اللغوى لكلمة الشكر وان كنا نخالفه فى بعض جزئياته ولكنه يساعدنا فى ما هو المهم فى الباب على الجملة قال :

الشكر تصور النعمة واظهارها (ولنا نظر فى كفاية التصور لتحقق معنى الشكر قد تقدم توضيحه) ثم قال : قيل وهو مقلوب عن الكشر وهو الكشف .

(وهذا امر ممكن يحتاج الاذعان به الى النقل الثابت عن ائمة اللغة وعلى الى فالخطب هين لتعيين المعنى سواء كان لفظا بنفسه او مقلوبا عن غيره)

ويضاده الكفر وهو النسيان للنعمة وسترها .

(ولابد ان يراد بالنسيان هو تناسى النعمة فى مقام الاعتراف بها والعمل على طبق مقتضاها) ثم قال فى مقام الاستشهاد لما ذكره من معنى الشكر :

ودابة شكور مظهرة بسمنها اسداء صاحبها اليها . وقيل اصله من عين شكرى اى ممتلئة فالشكر على هذا هو الامتلاء من ذكر المنعم عليه .

(ولكن طريق استعمال كلمة الشكر عند العرب ينفى هذا الاحتمال اذ الشكر على هذا معنى لازم لا يتعدى الى مفعول مع انه فى محل الاستعمال يتعدى الى المفعول وهى النعمة فلا مناص عن اخذه بمعنى الاظهار كما يقتضيه الوجه الاول)

ثم قال بعد كلام : وقيل هو اشكر من بروق وهو نبت يخضر ويتربى بادنى مطر والشكير نبت فى اصل الشجرة غض وقد شكرت الشجرة كثر غصنها

ان وقوع اسناد الشكر الى نفس النعمة مما لا سبيل الى انكاره كما انه لا شبهة فى ان الحمد يسند الى شخص المنعم ومع ذلك فتوهم الاتحاد بينهما بحسب المفهوم بنحو من الوجوه مما لا سبيل الى صحته . ومما يقضى منه العجب ان الراغب الاصفهانى فى هذا المقام وهو مقام تفسير كلمة الشكر يقول : الشكر ثلثة اضرب شكر القلب وهو تصور النعمة وشكر اللسان وهو الثناء على المنعم وشكر سائر الجوارح وهو مكافاة النعمة بقدر استحقاقه .

فترى ان الذى يصح ان يكون مصداقا للحمد من هذه الاضرب هو الوسط واما الطرفان فهما ليسا من الحمد فى شيء ولكن الراغب نفسه ينسى ذلك عند تفسيره لكلمة الحمد فيقول : هو اعم من الشكر فكل شكر حمد وليس كل حمد شكرا .

ولا ادرى اذا كان للشكر مصاديق لا يتحقق فيها الحمد فكيف يقول ان الحمد اعم من الشكر وان كل شكر حمد ؟

لئن كان هناك احد من المفسرين يظهر من كلامه على الجملة انه متفطن للتفرقة بين الحمد والشكر بحسب المفهوم لا بحسب القيود والشرائط فهو محقق هذه الاواخر العلامة الحجة شيخنا البلاغى طاب ثراه حيث قال فى تفسيره :

الظاهر من التدبر فى موارد الاستعمال والتبادر ان الحمد هو الثناء باللفظ بالخير على فعل الجميل الاختيارى اذا كان للجميل نحو مساس بالحامد والا فهو مدح واما الشكر فهو مقابلة الاحسان بنوع احسان يتضمن الاعتراف سواء كان عملا او قولا ولو بنحو من الاعتراف بذلك الاحسان وفضله لا مجرد الاعتراف بذات الفعل لا من حيث انه احسان وتفضل

فانه صريح فى ان الحمد والشكر ليسا من سنخ واحد وان كان ذلك على نحو من الادماج يستدعى البسط والايضاح وايضا ان هناك قيودا قد ابنت المصير الى خلافها فيما مضى كاخذ اللفظ فى معنى الحمد وتحديد الشكر ببعض مصاديقه من غير لحاظ تطبيق بالمعنى اللغوى ومع ذلك فان عبارته ربما تدعم مقالتى فى اصل المسئلة من غير شبهة.

وقد اوضحنا غير مرة ان الحمد الواقع من العبد عند تذكر نعم الله سبحانه يكون مصداقا للشكر لتلك النعم ولهذا قال ابو الحسن الرضا سلام الله عليه فى الحديث المتقدم عن علل الشرائع فى تفسير سورة الفاتحة:

قوله عز وجل الحمد لله انما هو اداء لما اوجب الله عز وجل من الشكر وشكر لما وفق له عبده من الخير.

تخصيصه سبحانه بالحمد ومسئلة الجبر والاختيار

اذا كان لام التعريف فى قوله: الحمد لله. للاستغراق فلا خفاء فى دلالته على ان جميع افراد الحمد ثابتة لله سبحانه ولكن المتبادر الغالب فى مثل هذا اللام هو الجنس ومع ذلك فبضميمة لام الاختصاص فى كلمة (لله) يستفاد ايضا ان جنس الحمد مختص بالله تعالى دون من سواه.

وبذلك قد يسنح المجال للقائلين بمذهب الجبر ان يستدلوا به على صحة مقالتهم بتقريب انه لو كانت افعال العباد مخلوقة للعباد بارادتهم واختيارهم لم يصح جعل الحمد مختصا بالله سبحانه اذ كثيرا ما يصدر من الناس بعضهم مع بعض ما يستوجب الحمد لفاعله فلا يختص الحمد بالله سبحانه ولكن اذا قلنا بان افعال العباد مخلوقة لله سبحانه فيصح تخصيصه تعالى بالحمد لعدم فاعل فى الوجود سواه.

ولكن النظر العميق يرشد الى وهن هذا الاستدلال فى الغاية اذ على مذهب الجبر فكما ان جميع المحامد لله سبحانه كذلك يلزم ان يكون جميع المذام له ايضا اذ هو

الخالق لما يستوجب الحمد وهو الفاعل لما يستوجب الذم فثبوت المحامد له بهذا المعنى ليس ثناء عليه بشيء من الوجوه ويخرج قوله: الحمد لله على هذا المعنى انتزاع لمعنى الحمد عن هذه العبارة حقيقة.

والتحقيق ان افعال العباد وان كانت صادرة عنهم بالاختيار لكن الآلات والادوات والقوى والوسائل كلها مخلوقة لله سبحانه وقد جعلها مستعدة للصرف الى وجوه الخير والشر كليهما على حسب ما يرتئيه الانسان ويختاره وفاء لغاية الابتلاء والاختبار ولكن المقصود المطلوب من خلقها هو صرفها الى وجوه الخير ليس الا وقد ارشد سبحانه ونبه الى تلك الوجوه على السن انبيائه ورسله الناطقين عنه لعباده.

فاذا صرفها الانسان فى وجه من وجوه الخير فهو وان كان الممدوح للفاعل من حيث كونه فاعلا لذلك الجميل الا ان هذا الحمد يعود الى البارى سبحانه لخلقه تلك الاسباب والالات التى تذرع بها الى حصول هذا الخير والجميل.

ولكن اذا صرفها الانسان فى وجه من وجوه الشر وتذرع بها الى الافعال القبيحة فهو يترتب الذم على الفاعل لكونه فاعلا للقبيح ولكنه لا يعود الى الخالق لتلك الاسباب والمبادى لانه لم يخلقها حين خلقها لاجل هذه الغايات القبيحة وانما خلقها لاجل الخيرات ومنع من صرفها الى القبائح والسيئات فاذا صرفها الانسان الى الامور القبيحة فوباله عليه وتبعته لديه لسوء اختياره وعلى هذا فالمحامد كلها لله سبحانه والمذام كلها للعباد لا تتعدى منهم الى الله. قال الله سبحانه: ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال امير المؤمنين سلام الله عليه: لا يحمد حامد الا ربه ولا يذم ذام الا نفسه.

ان الذى يسديه بعض العباد الى بعض من النعم فمواردها جميعا من الله سبحانه فانه ولى النعم ومفيض الخيرات. قال سبحانه: وما بكم من نعمة فمن الله.

وقال الامام السجاد زين العابدين سلام الله عليه: وانت من دونهم ولى الاعطاء والمنع. وعلى ذلك ايضا فالحمد كله يرجع الى الله سبحانه.

رب العالمين

الرّبّ اسم صفة ماخوذ من معنى التربية ومغزاه ادامة الاصلاح للشيئ وابلاغه تدريجا الى حد الكمال ومن هذا الاصل يطلق على معان فالسيد المطاع فيهم يدعى ربا ومن ذلك قول لبيد بن ربيعة العامرى:

واهلكن يوما رب كندة وابنه | ورب معد بين خبت وعرعر

ومنه قول نابغة بنى ذبيان:

تخب الى النعمان حتى تناله | فدى لك من رب طريفى وتالدى

والرجل المصلح للشيئ يدعى ربا ومنه قول الفرزدق:

كانوا كسالئة حمقاء اذ حقنت | سلاءها فى اديم غير مربوب

يعنى بذلك فى اديم غير مصلح. وقال الحماسى لزوجته يوصيها بالاحسان الى ولده (فكونى له كالسمن ربت له الادم) ومن ذلك قول علقمة بن عبدة:

فكنت امرءً افضت اليك ربابتى | وقبلك ربّتنى فضعت ربوب

وهذا يكون اصلا لجمع كلمة (الرب) على (الربوب) كما انه يجمع على (الارباب) قال الله سبحانه: ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيّين اربابا. ويجمع على (الاربة) ايضا قال الشاعر:

كانت اربّتهم خفرا وغرّهم | عقد الجوار وكانوا معشرا غدرا

ومن ذلك المعنى يقال: ان فلانا يرب صنيعته عند فلان. اذا كان يحاول اصلاحها وادامتها والمالك للشيئ يدعى ربه ومنه قول صفوان لابى سفيان. لان يربنى رجل من قريش احب الىّ من ان يربنى رجل من هوازن. ويقال للعقد فى موالاة الغير الربابة لكونه كافلا لاصلاح الحال ويقال (الراب) و(الرابة) لاحد الزوجين اذا تولى تربية الولد من زوج كان قبله ويقال لذلك الولد (الربيب) و(الربيبة) قال تعالى: وربائبكم اللاتى فى حجوركم.

والرباب السحاب سمى بذلك لانه يرب النبات وبهذا النظر سمى المطر درا وشبه السحاب باللقوح واربت السحابة دامت وحقيقته انها صارت ذات تربية وتصور فيه معنى الاقامة فقيل: ارب فلان بمكان كذا. تشبيها باقامة الرباب.

ولم يكن اطلاق كلمة "الرب" على غير الله سبحانه محظورا فى الاسلام بل قد جاء ذلك فى الكتاب العزيز كقوله سبحانه: اذكرنى عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه (وفى موضع اخر) ارجع الى ربك (وفى ثالث) انه ربى احسن مثواى (وفى رابع) يسقى ربه خمرا.

لكن التتبع يقضى بان اطلاقه على غيره سبحانه مهما كان فانما هو مع الاضافة والتقييد كقولهم: رب الدار. رب الناقة وكما فى الايات المذكورة ربك. ربه. ربى واما الرب بقول مطلق فهو مختص بالله سبحانه ولا غرو فان حذف المتعلق يفيد العموم والربوبية العامة لا تثبت لمن سواه وبهذا قد صارت كلمة (الرّبّ) كالمرادف لكلمة (الاله) الذى ينحصر مصداقه الحقيقى فى الله سبحانه ولذا قال سبحانه: ولا يأمركم ان تتخذوا الملئكة والنبيين اربابا أيأمركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون.

واطلقه عليه تقدست اسماؤه من غير تقييد باضافة فى قوله: بلدة طيّبة وربّ غفور وعند الاضافة قد نص على جهة السعة والتعميم المختصة به تعالى شانه قال: ربكم ورب آبائكم الاوّلين. وعلى هذا المجرى جرت الاضافة فى قوله: ربّ العالمين وابانه بموضع اخر فى قوله: قال فرعون وما ربّ العالمين قال ربّ السموات والارض وما بينهما.

ولا شك ان الرّب بهذا المعنى هو الله لا شريك له.

ان النصارى قد اثروا الاصطلاح فى التعبير عن الذات المقدسة بكلمة (الاب) وانّ عهدهم ملآن بهذا التعبير من اوله الى اخره

ففى انجيل متى بالاصحاح الخامس:

(٤٤) احبوا اعداءكم باركوا لاعنيكم. احسنوا الى مبغضيكم وصلوا لاجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم (٤٥) لكى تكونوا ابناء ابيكم الذى فى السموات.

وبالاصحاح السادس.

(١) احترزوا من ان تصنعوا صدقتكم قدام الناس لكى ينظروكم والا فليس لكم اجر عند ابيكم الذى فى السموات

(٣) واما انت فمتى صنعت صدقة فلا تعرف شمالك ما تفعل يمينك (٤) لكى تكون صدقتك في الخفاء فابوك الذى يرى في الخفاء هو يجازيك علانية.

(٦) واما انت فمتى صليت فادخل الى مخدعك واغلق بابك وصلّ الى ابيك الذى في الخفاء فابوك الذى يرى في الخفاء يجازيك علانية

(٨) ان اباكم يعلم ما تحتاجون اليه قبل ان تسألوه (٩) فصلّوا انتم هكذا. ابانا الذى في السموات ليتقدس اسمك.

(١٤) فانه ان غفرتم للناس زلاتهم يغفر لكم ايضا ابوكم السماوى (١٥) وان لم تغفروا للناس زلاتهم لا يغفر لكم ابوكم ايضا زلاتكم.

(١٨) لا تظهر للناس صائما بل لابيك الذى في الخفاء فابوك الذى يرى في الخفاء يجازيك علانية الى غير ذلك وهو في الاناجيل كثير لا يحصى وعلى هذا قد حكى الله سبحانه عنهم قولهم: نحن ابناء الله اما الاسلام فقد عدل عن كلمة (الاب) الى كلمة (الرب) وجعل ذكره سبحانه بهذا الوصف من شارات اوليائه قال: ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا الآية ولا ريب ان كلمة (الرب) تكفل معنى لا تكفله كلمة (الاب).

ان الاب انما يكون سببا لولادة الابن اى وجوده في عالم الحدوث واما العناية ببقائه وترقيته الى ان يبلغ الى حد الكمال فانما تكون من شئون الربوبية والاب ايضا اذا اسدى الى ولده بذلك فانما يكون من جهة التربية لا من جهة الابوة.

ان التربية تتضمن معنى الاصلاح والانهاء الى حد الكمال وذلك ينبئ عن حكمة البارى سبحانه واتقان صنعه وتمام لطفه واما الاب بمعنى السبب للوجود فيصح اطلاقه على المادة العمياء عند من يراها سببا لوجود العالم لكن الرب لا يكون الا العالم القادر الحى الحكيم الخبير بمصالح عباده.

ومن جهة اخرى ان الانسان رهين الحاجة وعقيد الافتقار وهو في كل وقت انما يرى الشأن كل الشأن لما هو فيه من المضائق والحرجات واما ما مضى من ادواره فلا يأبد لها بمزيد اعتناء. ان (الاب) بمعنى كونه سببا للوجود انما ينبئ عن خالقية الله سبحانه اى افاضته الوجود على عبده في اول امره وذلك بالنسبة الى الانسان في حينما هو موجود في الاعيان

تذكرة لامر قد وقع ونعمة قد تقدم اوان افاضتها واما الربوبية فهى تنبئ عن احتياجه الى الله سبحانه في ظرف البقاء والحال الذى هو فيه.

وانه في كل لحظة من حيوته مفتقر اليه في اسداء الخير وافاضة النعمة عليه حتى انه سبحانه لو يصرف النظر عنه لطرفة عين لاندثرت اركانه وهوى بنيانه ولدى تصور هذا المعنى ينتعش في الانسان روح العبودية وهى السر الوحيد لاصلاح الخلق وتهذيب النفوس.

الحيوة والعناية الالهية

ليس احد من العرب يجهل عن الدكتور يعقوب صروف منشئ المقتطف وكان من فلاسفة القطر العربى الذين قضوا حيوتهم في خدمة العلم والادب وقد نشرت له منذ سنين في مجلة "المقتطف" خطبة مهمة حول موضوع "الله والعالم" اخذت دورا باهرا في المجلات العربية اذ نقلها كثير منهم بالفاظها ونحن نقتبس منها ما يلى لان له صلة بما اوعزنا اليه من حاجة الانسان وافتقاره الى العناية الالهية في كل ادوار حيوته. قال:

ان الكائنات الحية باسرها تصرح بوجود خالق قدير خلقها واحياها. وليس هذا قولا جرى على لسان الخلق كما يزعم بعض المتفلسفين بل هو حقيقة وقف العلماء عندها وحكم اذعن له مشاهير الباحثين وهذا ليس كل ما اريد تقريره لانى اظنه مقررا في عقول الاكثرين حتى ان زيادة تفصيله من باب تحصيل الحاصل بل مرادى ان اقرر امرا آخر ربما لم يكن المرتابون فيه قلائل. وهو ان هذا الخالق الحكيم ما خلق هذه الخلائق وتركها بل يعتنى بها كل لحظة من الزمان في كل ادوار حيوتها ولو اهملها يوما واحدا لخرب نظام الكون ومات كل حى وتبددت العناصر بدادا بدادا. وهذا لا بد من تقريره بالبرهان فارجوكم ان تسمعونى بالتأنى.

ان جميع الاجسام الحية مؤلفة من جراثيم زلالية شفافة وان تركيبها واحد في جميع انواع النبات والحيوان اما هذه الجراثيم فمركبة كيماويا من اربعة عناصر بسيطة وهى الاكسجين والهيدروجين والنيتروجين والكربون. وقد سمعتم ذكر هذه العناصر

مرارا كثيرة ولكننى لا اظن انكم رأيتموها وعرفتم كل خواصها فلا بد لى من شرحها قليلا قبل ان ابيّن لحضرتكم عظم العناية فى المحافظة عليها.

الكربون عنصر بسيط له اشكال كثيرة ومن اشهرها الفحم الاعتيادى وهو معروف وكله يحترق فى الاكسجين ويصيّرو اياه غازا ساما، وهذه قطعة فحم وهى جامدة سوداء كما لا يخفى. والاكسجين غاز شفاف كالهواء. وهذه زجاجة مملوءة بالاكسجين وهى لا تفرق عن هذه الزجاجة المملوءة هواء حسب الظاهر ولكن خواص الاكسجين غير خواص الهواء كما سترون من هذه الامتحانات رهنا اشعل الخطيب شمعة ووضعها على سلك دقيق وادخلها فى الزجاجة المملوءة هواء فقل ضوءها ثم انطفأت وشرح ذلك شرحا وجيزا ثم اضاء الشمعة وادخلها فى الزجاجة المملوءة اكسجينا فاشتد التهابها وسطع نورها كثيرا. ثم حاول اشعال قطعة الفحم من مصباح امامه فاشتعل طرفها قليلا ولما ابعدها عن المصباح كادت تنطفئ فوضعها حينئذ فى لفافة من حديد وادخلها فى زجاجة اخرى ملآنة اكسجينا فزاد اشتعالها كثيرا واضاءت بنور باهر. ثم وضع قطعة فصفور صغيرة فى هنة متصلة بقضيب معدنى واشعلها قليلا وادخلها فى زجاجة ثالثة ملآنة اكسجينا فسطع نورها كثيرا حتى كاد يذهب بالبصر ثم وضع تشة مشتعلة فى طرف سلك من حديد ملتف على نفسه وادخله فى زجاجة اكسجين رابعة فاشتعل بنور باهر وبعد ان شرح هذه الاعمال شرحا وجيزا قال:

فيتضح من هذه الاعمال ان فى الاكسجين خاصة لتقوية اشتعال الاجسام المشتعلة ولو سمح لى المقام لابنت لكم انه يشعل اكثر الاجسام وان كانت باردة، والهيدروجين غاز شفاف كالاكسجين ولكنه اخف منه كثيرا واخف من كل العناصر المعروفة، ومن جملة خواصه انه يتحد بالاكسجين فيتكون منهما ماء وكل المياه التى على الارض وفى البحور وفى السحاب مركبة من الاكسجين والهيدروجين، والنيتروجين غاز شفاف كالاكسجين ولكن خواصه تخالف خواص الاكسجين والهيدروجين وهو يتحد بالاكسجين فيتكون من اتحادهما حوامض شديدة الفعل اهمها الحامض النتريك اى ماء الفضة الذى يذيب الفضة واكثر

المعادن ويميت الانسجة الحيوانية والنباتية كما لا يخفى.

قلت ان الجراثيم الحية مركبة من هذه العناصر الاربعة فلو اتحد الاكسجين بالهيدروجين عند اول اتصالهما لحدث من ذلك ماء فقط وبقى النيتروجين والكربون معلقان ولو اتحد الاكسجين بالكربون لتكوّن من ذلك غاز سام. ولو اتحد الاكسجين بالنيتروجين لتكوّن منهما حامض اكال. ولو اتحد الهيدروجين بالكربون لتكوّن منهما غاز قابل الاشتعال ولو جمعت هذه العناصر الاربعة وتركبت ما امكن ان يتركب منها الا هذه المركبات وكلها غير حية واكثرها مضرة بالحياة فمن يخالف نواميس العالم ويركّب هذه العناصر ويجعل منها اصلا حيا ويعتنى بها دائما حتى لا تنحل ولا تتركب بخلاف ذلك؟ ومن يعطى لهذه الجراثيم قوة حتى تكون فى النبات نباتا وفى السمك سمكا وفى الطير طيرا وفى الانسان انسانا ويحكم عليها ويعتنى بها فى كل ادوار حياتها حتى لا تغلط ابدا؟ لانه لا يعهد عن جرثومة نبات كونت حيوانا ولا عن جرثومة سمك كونت انسانا مع ان الجراثيم واحدة دائما وتركيبها غير متغير فى كل انواع النبات والحيوان وفى كل ادوار الحيوة. قل لنا من يرتاب فى العناية الالهية؟ لو بطلت العناية حقيقة اما كان اكسجين الهواء يحرق جسدك كما حرق الحديد؟ اما كان اكسجين جسدك يتحد بهيدروجينه فيصير ثلثة ارباعك ماء؟ اما كان اكسجين جسدك يتحد بنتروجينه فيصير حامضا اكالا ويأكل بدنك؟ قل لنا يا من تنكر العناية: لو انتفت العناية كما تزعم فمن كان يمنع جراثيم جسدك عن ان تكون لحما فقط فتصير كلك لحما او عظما فقط فتصير كلك قطعة من عظم او ان تكون دما فقط فتصير بركة دم تنتن عما قليل وتهيّج رائحتك الخبيثة فى الاقطار؛

——— ما تقدم كاف لاقناع غير المكابر بان حياة الاجسام الحية تستلزم وجود اله يحى واتمامها وظائفها بلا خلل يستلزم كون هذا الاله ناظرا اليها ومعتنيا بها. ويترتب على ذلك امر جوهرى جدا. وهو ان الله ناظر الى كل فرد من افراد البشر دائما وابدا فاذا كان الله ناظرا الينا دائما فاى اناس يجب ان نكون؟

يا دعاة الحق يا من يغارون على خير بلادهم يا من تقصدون اصلاح العالم يا من

يضحون بمصالحهم في خدمة وطنهم يا من يسفكون دمهم في طلب الراحة والحرية وانقاذ المظلومين ورفع لواء العدل وكلا انضالنا انا اريكم طريقا للبلوغ امانيكم اذهبوا وعلموا الناس ان الله ناظر اليهم دائماً. اذهبوا واطبعوا في عقول الناس ان عيني الله عليهم دائماً. اطبعوا في عقل القاضي ان عيني الله عليه ينتف كل ظلم من حكمه اطبعوا في عقل التاجر ان عيني الله عليه ينتف كل خداع من متاجرته اطبعوا في عقل العامل ان عيني الله عليه ينتف كل غش من عمله. اطبعوا في عقول الجميع ان عيني الله عليهم يرتع الناس في بحبوحة الامن والراحة والحرية والسعادة،

يا رجال الشرق فتشوا عن كل الوسائط التي يمكن استخدامها الترقية شأن بلادكم تجدوا ان هذه هي الواسطة المثلى وان لم يمكننا ان نغير عقول كل اهل الجيل الحاضر فلنسع في تغيير عقول الجيل المقبل. وفقنا الله الى الصواب»

التوحيد في الربوبية واصحاب الاهواء

ان الذين لا يعتقدون بان الله سبحانه فاعل بالاختيار والارادة بل يجعلونه علة موجبة او يربطون نظام الكائنات بالاله الحق بواسطة العقول العشرة اذ عانا المزعمة قدماء الفلاسفة ان امكن التصديق باعتقادهم للالوهية فلا يمكن اعتبارهم معتقدين للربوبية اذ ليس لتدبير الخلق وتنسيق انظمة الرقي والتكميل للخلائق الحاصل بالتدريج في طي الازمان صلة عندهم بالاله الحق سبحانه وهو معنى الربوبية على ما تقدم

هكذا المنجمون الذين يرون الكواكب مؤثرات تامة في نظام الخلق حكم عليهم بكونهم مشركين لنفيهم التوحيد في الربوبية وان قالوا بان الخالق الاول للكل هو الله.

لقد اكد الله سبحانه في الكتاب العزيز التسجيل على وصفه بالربوبية حتى يرى الخلق في كل ادواره عناية خاصة للاله سبحانه فلا يتنكب عنه الى سواه.

وان الهداة الحق وائمة الدين لم يزالوا يبذلون الجهود في تسجيل هذه الحقيقة وطبعها في عقول الجميع واكدوا الاعتقاد بان انظمة الكائنات كلها منوطة بارادته سبحانه وحده في كل حين وزمان ولكن من المؤسف جداً انه قد ظهر في الاثنين وسبعين فرقة من المسلمين فئة ابرزت في اولئك الائمة انفسهم الاعتقاد بانهم المدبرون للعالم وان الله قد فوض اليهم هذا النظام واعتزل عنه بالمرة.

قالوا ان محمداً وعلياً عليهما السلام هما اللذان تدور بهما رحى هذا النظام وان الكائنات باسرها مخلوقة بايديهم وهم المدبرون لها في الحقيقة.

وكانت قد تولدت هذه العقيدة في اذهان طبقة من الغلاة في زمان الائمة عليهم السلام انفسهم فاجتهدوا في استيصال شأفتها واجتياح اصلها بكل حجة وسلطان وهي لا ترتبط مع التشيع بصلة بل ان الاعتقاد بها بحقيقة معناها لا يمت الى الاسلام بنسب.

واليك شطر من اقوال الائمة المعصومين الذين هم القدوة للشيعة في كل باب حتى تتجلى عندك حقيقة الحال وترى انهم قد استندوا في نفي هذه العقيدة وهدم اساسها الى كونه سبحانه لا تليق الربوبية الا به وبذلك تعرف ما لهذا البحث من الصلة بما نحن فيه من تفسير كلمة (رب العالمين) فمنها ما عن الرضا سلام الله عليه على نحو المناجاة مع ربه سبحانه:

اللهم اني ابرأ اليك من الحول والقوة ولا حول ولا قوة الا بك. اللهم اني ابرأ اليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في انفسنا اللهم لك الخلق ومنك الرزق واياك نعبد واياك نستعين اللهم انت خالقنا وخالق آبائنا الاولين وآبائنا الآخرين اللهم لا تليق الربوبية الا بك ولا تصلح الالهية الا لك فالعن النصارى الذين صغروا عظمتك والعن المضاهئين الذين نسبوك بالاجسام لقولهم من بريتك اللهم انا عبيدك وابناء عبيدك ولا نملك لانفسنا نفعاً ولا ضراً ولا موتاً ولا حيوة ولا نشوراً اللهم من زعم انا ارباب فنحن منه براء ومن زعم ان الينا الخلق وعلينا الرزق فنحن اليك منه براء اللهم انا لم ندعهم الى ما يزعمون فلا تؤاخذنا بما يقولون واغفر لنا ما يزعمون ولا تدع منهم على الارض ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجراً كفاراً.

(ومنها) ما رواه زرارة قال قلت للصادق عليه السلام ان رجلا من ولد عبد الله بن سبا يقول بالتفويض قال ع وما التفويض فقلت يقول ان الله تبارك وتعالى خلق محمداً وعلياً وفوض اليهما امر الخلق والرزق فخلقا ورزقا واحييا واماتا فقال كذب عدو الله اذا انصرفت اليه فاتل اليه الاية التى فى سورة الرعد ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار.

(ومنها) ما عن ابى هاشم سألت ابا الحسن الرضا صلوات الله عليه عن الغلاة والمفوضة فقال الغلاة كفار والمفوضة مشركون.

(وقال) الشيخ المفيد فى شرح هذا الحديث:

الغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الذين نسبوا امير المومنين ع والائمة من ذريته الى الالهية او النبوة او وصفوهم من الفضل فى الدين او الدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا من القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المومنين ع بالقتل والتحريق بالنار وقضت الائمة ع عليهم بالكفر والخروج عن الاسلام والمفوضة صنف من الغلاة وقولهم الذى فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الائمة وخلقهم ونفى القدم عنهم واضافة الخلق والرزق مع ذلك اليهم ودعواهم ان الله تفرد بخلقهم خاصة وفوض اليهم خلق العالم بما فيه وجميع الافعال.

(ومنها) عن حسين بن خالد عن الرضا ع قال: الغلاة الذين صغروا عظمة الله فمن احبهم فقد ابغضنا ومن ابغضهم فقد احبنا ومن والاهم فقد عادانا ومن عاداهم فقد والانا ومن وصلهم فقد قطعنا ومن قطعهم فقد وصلنا ومن جفاهم فقد برّنا ومن برّهم فقد جفانا ومن اكرمهم فقد اهاننا ومن اهانهم فقد اكرمنا ومن قبلهم فقد ردنا ومن ردّهم فقد قبلنا ومن احسن اليهم فقد اساء الينا ومن اساء اليهم فقد احسن الينا ومن صدّقهم فقد كذّبنا ومن كذّبهم فقد صدّقنا ومن اعطاهم فقد حرمنا ومن حرمهم فقد اعطانا يا ابن خالد من كان من شيعتنا فلا يتخذنّ منهم وليا ولا نصيرا.

وانما كانت هذه التشديدات الهائلة والتاكيدات الاكيدة لاجل كون هذه

الفئة الغالية متعلقة باذيال التشيع ولكونهم على ضد اعداء اهل البيت والمفرطين المقصرين فى حقهم كانت مظنة ان تميل اليهم قلوب الشيعة فكانت الحاجة ماسة الى مثل هذه التكرارات والمبالغات حتى لا تبقى ريبة فى براءة اهل البيت عنهم بالمرة ولا يبقى مساغ لجنوح الشيعة اليهم ولا يبقى مجال للمخالفين حتى ينسبوهم الى التشيع وينسبوا عقائدهم الى الشيعة.

ولكنك تقضى العجب اذا علمت انه مع كل هذا التشديد والتاكيد فى البراءة واظهار الخلاف لم يتوقف الشهرستانى فى الملل والنحل والشيخ عبد العزيز الدهلوى فى التحفة الاثنى عشرية عن نسبة عقائدهم الى الشيعة وجعلها وصمة للتشيع وملة الحق.

ان الفرقة التى تسمى بالشيعة على هذا العصر فى اقطار المعمورة كلها بريئة عن هذه العقائد براءة الاسلام عن الكفر والتوحيد عن الشرك ولو كان تستر اشذاذ من الناس فى اذيال الشيعية لاظهار هذه العقائد مع براءة أئمة الشيعة عنهم بكل صراحة موجبا للحوق وصمة بالتشيع لكان يوجب وصمة فى الاسلام ايضا اذ ظهر فى المنتمين اليه من جعلوا الاله سبحانه العوبة للاهواء ونسبوا اليه ما لا يليق بشأن جلاله وعظمته.

واذا كان الاسلام منزها عن هذه الوصمة لكون تعاليمه الحقة غير كافلة بتاييد هذه المزاعم فكذلك التشيع لم يكن ضمينا لهذه العقائد التى خرج بها اهلها عن اوسط المنهاج.

ان عقيدة الشيعة التى لم يزل عليها ائمتهم وعلماؤهم ومتكلموهم كافة فى جميع الاعصار ليست الا انه سبحانه هو وحده (رب العالمين) كما ان الالوهية مختصة به ليس له فيها كفوا احد.

المأثورات الاسلامية وتعدد العوالم

ان كلمة «العالم» تطلق عند الحكماء على «مجموع ما سوى الله» وبهذا المعنى لا يصح فيه التكثر والتعدد لان مجموع الاشياء غير الله واحد لا سواه.

ومن هنا التجأ المفسرون الى حمل لفظة (العالم) فى قوله (رب العٰلمين) على غير هذا المعنى ليصح الجمع بتكثر الافراد فقالوا ان العالم اسم لاصناف الامم فكل صنف منها عالم لكنه كما لا يخفى غير المفهوم المتبادر من هذا اللفظ عند الاطلاق والتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه الا بالضرورة .

اجل ان لم يكن لهذا اللفظ معنى حقيقى عرفى يصح الجمع فيه وجب العدول الى معنى مجازى ملائم لذلك ولكن مهما وجد له معنى كذلك يوافقه العقل والنقل المعتبر فلا موجب للمصير الى خلافه .

ان العالم على ما يشهد به التبادر العرفى عبارة عن مجموع ما نحن فيه من الكرات العلويّة والسفليّة المنخرطة فى نظام واحد فاذا قلنا (هذا العالم) فقد اردنا به ما فوقنا من السطح الاخضر الى ما تحت اقدامنا من النجوم السفلى وما فيها فكل هذا عندنا عالم واحد .

وهذا العالم على رأى علماء الهيئة القديمة مشتمل على تسعة افلاك واربع كرات للعناصر فالاعلى منها فلك الافلاك وهو الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه والثانى فلك الثوابت وهو فلك البروج وسبعة افلاك تحته للسيارات السبعة وتحتها كرات اربع للنار والهواء والماء والارض والارض فى كل هذا النظام ساكنة على صفة المركزية يدور حولها هذا النظام وكل هذه الثوابت والسيارات اجزاء من هذا النظام ومجموع هذا هو الذى يعبر عنه بالعالم اذن فالعالم واحد لا كثرة فيه .

ولكن الهيئة الجديدة التى اسست قواعدها نتائج الالات الحديثة والكشفيات العيانية قضت بان نظامنا هذا الذى نحن فيه مركزه كرة الشمس وجميع السيارات كرات مستنيرة من الشمس مجذوبة لها دائرة حولها وحول انفسها ومنها ارضنا وهذا النظام ينتهى الى نجمة (نبتون) التى حجمها اكبر من الارض ٨٤ مرة وتحتها نجمة (اورانوس) وتحتها زحل ثم تحتها السيارات الاخر هذا كله نظام واحد ولكن ما فوق فلك نبتون من الثوابت فهو خارج من نظام عالمنا بالمرة بل كل من تلك الثوابت شمس منيرة حولها سيارات كثيرة فيها نظام كنظامنا فكل منها عالم مستقل وهذا الاكتشاف وان عد فى عالم العلم شيئاً جديداً ولكنه على السنة هداة الشرع كان

امراً قد جرى منذ ثلثة عشر قرناً قبل اليوم وحيث قد سبق الى بيان هذا المعنى بالايضاح وتخريج الاحاديث المتعلقة بهذا الباب من مظانها العلامة الفيلسوف البحاثة السيد هبة الدين الشهرستانى فى كتابه (الهيئة والاسلام) فلننقل عنه هذه الجملة وفاءً لبعض حقه قال :

لم يختلف من المتقدمين فاضلان بل ولا جاهلان فى ان الشمس واحدة متفردة فى عوالم الوجود حتى اذا شاءوا التمثيل بامر كلى منحصر بفرده فى الوجود ذكروا الشمس مثالاً له فان كليها اعنى الكوكب المضيئ الذى ينسخ طلوعه وجود الليل منحصر المصداق لدى خارج الاذهان فى شمسنا هذه ولم نعهد احداً جوز وجود شمس اخرى غير هذه الشمس ——— فكان العالم لديهم ايضاً كلياً منحصراً بفرده المشهور اعنى الكرة الواحدة مركزها مقعر الارض ومحيطها محدب فلك الافلاك ——— وكانوا يعتقدون دخول الثوابت باجمعها فى عالمنا وفى نظام شمسنا وانها بتمامها دائرة حول ارضنا فى كل (٢٤) ساعة مرة كما يدور قمرنا حول الارض فى كل شهر مرة .

وكانوا يعتقدون احاطة الفلك الاطلس بفلك الثوابت وانه المدير للجميع فى اليوم دورة يحصل منها الليل والنهار : وان ثخن الفلك الاطلس مستوعب لتمام عالم الوجود وما كانوا يقنعون بالسكوت عما بعد الاطلس والترس بكلمة لا ندرى بل كانوا يمنعون وجود عالم غير عالمنا ———

نعم ظن الشيخ الرئيس ابن سينا ان الكواكب الثابتة منيرة بانفسها ولكن لا يعنوا ان كونها شموساً فان مجرد كونها منيرة بذاتها لا يثبت لها فى العرف والاصطلاح عنوان الشمسية بل يتوقف ذلك على كونها عظيمة الجسم ذات نظام خاص وعالم مخصوص وسيارات واقمار كما فى عالم شمسنا ———

والحاصل ان المتقدمين مطلقاً لم يذهب منهم ذاهب الى تعدد الشموس ولا الى جواز كونها الى هذه الاعصار الاخيرة التى بلغت فيها الهيئة المستجدة مبلغ كمالها فاستكشف علماؤها كثرة الشموس من طرق قويمة حادثة من ادوات حل النور والنظارات ونحوها بل كشفوا درجات انوار الثوابت وما فيها من الاجزاء المنيرة والعناصر المثيرة للنور ولنار وقاسوا ابعادها ومقادير كراتها .

فانتجت آراؤهم ان الكواكب الثابتة هي باسرها شموس منيرة بذاتها حامية بنفسها سابحة في اعماق الفضاء الواسع سبحا لا ندركه من كثرة البعد الشاسع وليس شيء منها منوطا بعالمنا ولا مربوطا بنظام شمسنا ولكل واحدة منها نظام خاص وعالم مخصوص مؤلف من اراض سيارة واقمار دوارة وهي في مركز نظامها كشمسنا في عالمنا ولا زالت هذه الآراء في نمو وانتشار حتى اصبح اليوم تعدد الشموس كالشمس في وسط النهار.

(واما الشريعة الاسلامية) (وقى الله حماها من كل بلية) فقد سبقت المتاخرين طرا في اظهار هذا الرأي الجليل باكثر من الف سنة فاظهرت في موارد عديدة تعدد الشموس والاقمار في عالم الوجود بالتلويح تارة وبالتصريح اخرى كما سيتلى ولكن ذلك حيث صدر منها قولا بلا برهان وفتوى من دون دليل وكانت ظواهر الفاظه الحقة مخالفة للعلوم والحقائق الشائعة والمباني المسلمة في تلك القرون اخذ العلماء والحكماء من المسلمين يأولون مقالات الشريعة ويظهرون للناس ان المقصود من هذه الظواهر معان خفية غير المعاني الحقيقية فصرفوا بتاويلاتهم البعيدة وجه الكلام عن مرامه ومرماه وبدلوا حقائقه تبديلا ——

(فمنها) ما رواه الشيخ (محمد بن الحسن) الصفار المتوفى سنة ٢٩٠ في كتاب (بصائر الدرجات) وغيره في (منتخب البصائر) وفي (روضة الوافي) وفي مجلد السابع والرابع عشر من كتاب البحار للمجلسي بسند قوي الى الامام السادس (ابي عبد الله جعفر الصادق) (ع) انه قال: ان من وراء عين شمسكم هذه اربعين عين شمس فيها خلق كثير وان من وراء عين قمركم هذا اربعين قمرا فيها خلق كثير لا يدرون ان الله تعالى خلق آدم (ع) ام لم يخلقه الخ ——

(ومنها) ما رواه الطبرسي من ابناء القرن الخامس الهجري في كتاب الاحتجاج والصفار في باب (١٥٠) من كتاب (البصائر) والمفيد المتوفى سنة ٤١٣ في كتاب منتخب الاختصاص والمجلسي في السابع والرابع عشر من البحار بالاسانيد القوية عن الامام السادس جعفر بن محمد (ع) في حديث له مع العالم اليمني فقال (ع) في صفة الشمس: انها اذا امرت تقطع اثني عشر شمسا واثني عشر قمرا واثني عشر مشرقا واثني عشر مغربا واثني عشر بحرا واثني عشر عالما الخ وظاهر كون هذا الخبر صريحا في وجود شموس متعددة وعوالم متكثرة واقمار غير هذا القمر ومشارق ومغارب لا تحوم شمسنا حولها

ولا تقرب منها حيث لم يأمرها مديرها ومدبرها الحقيقي فلو امرت حدث فيها ميل وسير قوي بحيث تسبح وتسير في الفضا وتقطع حدود تلك الشموس والعوالم وتجوز مداراتها تلك الاقمار والبحار وتمر بتلك المشارق والمغارب.

ولا ينافي عدد الاثني عشر ما ورد سابقا بلفظ الاربعين حيث ان اختلاف اطوار البيان قد يكون بسبب اختلاف احوال المستمعين فبعضهم لا يتحمل استماع تعدد الشموس اصلا ومنهم من يحتمل ويتحمل استماع تعددها الى الثلثة وبعضهم الى العشرة ونحوها وبعضهم الى الاربعين وبعضهم الى اكثر حسب اختلاف مقادير القلوب كما نرى مثل ذلك فيمن نخاطبهم فلا ريب في اختلاف احوالهم وعقولهم بالنظر الى استماع الغرائب وطريقة الكاملين من العقلاء ان يكلموا الناس على قدر عقولهم كما امر به دين الاسلام ——

—— (ومما يدل على تعدد العوالم) ما في الخصال والبحار ومنتخب البصائر والانوار النعمانية وشرح الصحيفة للجزائري وتفسير نور الثقلين وغيرها من كتب قدماء الامامية باسناد قوية الى الامام السادس جعفر (ع) انه قال: ان لله عز وجل اثني عشر الف عالم كل عالم منهم اكبر من سبع سموات وسبع ارضين ما يرى عالم منهم ان لله عز وجل عالما غيرهم الخ ——

(ومنها) ما في كتاب الشيخ (ابي الليث السمرقندي) ان النبي (ص) قال: ان الله تعالى ثمانية عشر الف عالم الدنيا منها عالم واحد.

ورواه السيد نعمة الله الجزائري في شرحه على الصحيفة بزيادة قوله الدنيا من مشرقها الى مغربها عالم واحد ——

(ومنها) ما في الكافي وفي الوافي لمحسن محسن الفيض وفي البحار وغيرها بسند قوي عن ابي حمزة الثمالي قال قال لي ابو جعفر محمد الباقر (ع) ليلة وانا عنده ونظر الى السماء فقال لي: يا ابا حمزة هذه قبة ابينا آدم وان لله عز وجل سواها تسعة وثلثين قبة فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين الخ ——

(ومنها ما في توحيد الصدوق وفي الخصال وفي البحار وفي الانوار النعمانية وفي شرح الصحيفة وفي (نور الثقلين) وغيرها مسندا عن جابر ان الامام الخامس محمد الباقر (ع)

قال له: ولعلك ترى ان الله تعالى انما خلق هذا العالم الواحد او ترى ان الله عز وجل لم يخلق بشرا غيركم بلى والله لقد خلق الله تبارك وتعالى الف الف عالم والف الف آدم وانتم فى آخر تلك العوالم واولئك الآدميين ــــــــ

وقوله فى آخر العوالم ليست الآخرية مختصة بالتأخر فى الزمان بل تستعمل كثيرا فى التأخر الشأنى والطبعى والمكانى وغير ذلك ــــــــ

(ومنها) ما فى البحار ومشارق الانوار للحافظ البرسى عن ابى حمزة الثمالى عن الامام الرابع على السجاد انه قال: اتظن ان الله تعالى لم يخلق خلقا سواكم بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم والف الف آدم وانت والله فى آخر تلك العوالم الخ

هذا ما اقتبسناه اشتاتا من مطويات كتاب (الهيئة والاسلام) فى مبحثى تعدد الشموس وتعدد العوالم وقد ذكر هنالك وراء ذلك شيئ كثير فى خلال ما نقلناه ضربنا عنه صفحا لعدم الحاجة اليه والظاهر ان المستند المعول عليه من هذه الاخبار هو الجامع المشترك بينها جميعا من ثبوت التعدد والتكثر فى العوالم واما خصوص ما هو المذكور فى كل واحد من الاخبار من العدد الخاص او الصفة الخاصة فلا موجب للاخذ به لكون كل منها من الاحاد مع عدم اجتماع شرائط الاستناد مع ان الظاهر ان الخصوصية العددية غير ملحوظة فى مقام الاحصاء والبيان

وانما المقصود ابراز التعدد بنحو يقتضيه المقام على ان التعداد امر يتطرق اليه كثيرا الاشتباه فى النقل والخطأ من الذاكرة وعلى اى فالمهم فى الباب ما يتطابق عليه تواتر الاخبار من التعدد والتكثر على الاجمال وعلى ذلك ينطبق قوله سبحانه: (رب العالمين) من غير تاويل واضطراب

الربوبية العامة واثرها فى توحيد الكلمة

لقد قصر الاسرائيليون الوهية البارى سبحانه على انفسهم فكانوا يدعونه باله اسرائيل تجد ذلك كثيرا بالعهد القديم فى اسفار يشوع - القضاة - راعوث - صموئيل الاول - صموئيل الثانى - الملوك الاول - الملوك الثانى - اخبار الايام الاول - اخبار الايام الثانى - عزرا - مزامير داود - اشعيا - ارميا - حزقيا لا فى موضع او موضعين من كل واحد منها بل فى

عشرات من المواضع

وقد جاء فى العدد ٣٢ و ٣٣ من الاصحاح ٢٢ من سفر اللاويين.

"انا الرب مقدسكم الذى اخرجكم من ارض مصر ليكون لكم الها"

وفى العدد ٣٨ من الاصحاح ٢٥

"انا الرب الهكم الذى اخرجكم من ارض مصر ليعطيكم ارض كنعان فيكون لكم الها"

وفى العدد ٤٥ من الاصحاح ٢٦

"اذكر لهم الميثاق مع الاولين الذين اخرجتهم من ارض مصر امام اعين الشعوب لاكون لهم الها"

وفى العدد ٤١ من الاصحاح ١٥ من سفر العدد

"انا الرب الهكم الذى اخرجكم من مصر ليكون لكم الها انا الرب الهكم"

وفى العدد الاول من الاصحاح ١٤ من سفر التثنية.

"انتم اولاد للرب الهكم"

وفى ١٢ من ٢٩ من التثنية

"لكى يقيمك اليوم لنفسه شعبا وهو يكون لك الها كما قال لك وكما حلف لآبائك ابرهيم واسحق ويعقوب"

وفى ٢٢ و ٢٤ من ١٧ من اخبار الايام الاول

"وقد جعلت شعبك اسرائيل لنفسك شعبا الى الابد وانت ايها الرب صرت لهم الها. وليثبت ويعظم اسمك الى الابد فيقال رب الجنود اله اسرائيل هو الله اله اسرائيل"

وفى ١٧ من ٤١ من اشعيا

"انا اله اسرائيل لا اتركهم"

وفى ٢٢ من ٣٠ من ارميا

"تكونون لى شعبا وانا اكون لكم الها"

وفى ٣٨ من ٣٢

"يكونون لى شعبا وانا اكون لهم الها"

وفى ١ من ٣١

«اكون لهم الها وهم يكونون لى شعبا»

وفى ٢٠ من ١١ من حزقيال

«ويكونوا لى شعبا فانا اكون لهم الها»

وفى ١١ من ١٤

«فيكونوا لى شعبا وانا اكون لهم الها»

وفى ٣٠ من ٣٤

«انى انا الرب الههم معهم وهم شعبى بيت اسرائيل»

وفى ٢٨ من ٣٦

«تكونون لى شعبا وانا اكون لكم الها»

وفى ٢٣ من ٣٧

«فيكونون لى شعبا وانا اكون لهم الها»

وفى ٢٧

«اكون لهم الها ويكونون لى شعبا»

وفى ٨ من ٨ من زكريا

«يكونون لى شعبا وانا اكون لهم الها»

وقد جعلوا ذلك مفخرة لانفسهم خاصة كما فى العدد ٢٥ من الاصحاح ٤٥ من اشعيا «بالرب يتبرر ويفتخر كل نسل اسرائيل»

فاقتطعوا الاله سبحانه على مزعمتهم لانفسهم دون سائر الامم والخلائق ولو جرى القرآن الكريم تجاه الامم على هذا المجرى لسمّى الاله سبحانه (اله المسلمين) او (اله العرب) او (اله محمد ص) خاصة ولكن فى ذلك من شق العصا وبث روح الشقاق والفرقة تلك الروح التى جاء القرآن لاماتتها عن نفوس الخلائق لا لاحيائها وانمائها، مالا يخفى اذ انفصلت الامم بعضهم عن بعض حتى فى الالهية واذن فلا جامع بينهم يجمعهم ولا رابطة تنظم شتاتهم ولكن الاسلام ذلك الذى جاء للتاليف دون التفريق وللادناء دون الاقصاء ما كان ليبذر بين الامم هذه البذرة الاولى من الخلاف

ويوسع هذا الخرق ولكنه قد طم فجاج هذه الفرقة وسد ثقوبها بمثل قوله مخاطبا لمعارضيه: الهنا والهكم واحد.

وبينما كانوا يقولون. الله اسرائيل. جاء يقول: الله كل شيئ وبينما كانوا يقولون: نحن ابناء الله واحباؤه. قام يقول. بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وقال: لنا اعمالكم ولكم اعمالكم - انما هو اله واحد

وفى هذا من بث الوئام وتاليف الافئدة وربط النظام مالا يخفى على احد فان القلوب مجبولة على الوقوف على حد جهات الاشتراك ولذلك ترى القريب يتعصب لقريبه لما بينهما من الاشتراك فى النسب والمواطن يتعصب لمواطنه لما هناك من الاشتراك فى البيئة والوطن واهل ايالة واحدة يتعصبون على سائر الايالات لما بينهم من الاشتراك فى الايالة وهكذا اتسعت الوحدة حتى صار اهل الغرب يتعصبون على اهل الشرق وكذا بالعكس مع ما هناك من التباعد فى المواطن والاختلاف فى الاماكن لما بينهم من جهة الاشتراك وهى الوحدة فى الجهة ولكن مع ذلك لم ينتظم العالم كله فى نظام واحد اذ جعلوه على شقين الشرق والغرب فانتشبت الحروب بذلك التى التهمت النفوس والقوى والاموال ولكن الاسلام قد رن بصوته فى اجواء العالم بان الناس كلهم كنفس واحدة وانهم مشتركون كلهم فى رابطة واحدة وهى رابطة الربوبية الالهية التى هى اشد وثاقة واحكم نظاما من وشائج الارحام واواصر الابوة والبنوة وبذلك قد ودع فى النفوس روح الوحدة العالمية التى لا يشذ منها احد وقد اصبح الانسان يرى كل موجود يرتبط بنفسه برابطة قريبة اذ علم فى ربه انه ليس ربا له وحده بل هو رب العالمين)

الربوبية العامة واثرها فى المساواة

لقد كثرت الميزات بين افراد الخلق فهذا شريف وذاك وضيع. وهذا

غنى وذاك فقير. هذا قوى وذاك ضعيف. هذا ذو عشيرة وذاك وحيد. هذا اهلى وذاك غريب. الى غير ذلك من الميزات والفروق التى اصبح بها كل ينظر الى الآخر بمؤخر عينه اذ يرى نفسه فى طبقة ممتازة عن طبقة الآخر ولكن ذلك كله من جهة تغاضيه عن تلك الوحدة العامة التى جعلت الكل فى مستوى واحد. هب ان ذاك شريف غنى قوى ذو عشيرة اهل لذلك البلد وذاك الآخر وضيع فقير ضعيف وحيد غريب وبذلك قد اجتمعت كل اسباب الارتفاع فى الاول وجميع جهات الدناءة والانحطاط فى الثانى ولكنه مع ذلك كلاهما فى مستوى واحد بالنظر الى ان ربهما اله واحد وكلاهما عبد ان مربوبان له وبذلك تتولد فى الرفيع روح التوضع وبالوضيع شهامة فى النفس واباء عن الذل.

اضف الى ذلك انه اذا تمكنت فى النفوس هذه النزعة تعافت عن مسئلة الخلق ولم ترض ان يكون عليها ذو نعمة سوى ربها الواحد الاحد وبذلك يبذل كل واحد جهوده ان يشترك مع الآخرين فى الجهد للبقاء ويقوم بنفسه فى معترك الحيوة الدنيوية وعروس الارتقاء النوعى والنهضة الاجتماعية.

الرحمن الرحيم

لقد تقدم ما يتعلق بهاتين الكلمتين من وجوه الكلام فى اثناء تفسير البسملة وانما يهمنا فى المقام وجه تكرير هذه الفقرة فى فاتحة الكتاب مع كون التسمية جزءها كما هو المذهب المنصور وقد استراح من ذلك ابو جعفر الحافظ الطبرى بقوله: لا ترى ان بسم الله الرحمن الرحيم من فاتحة الكتاب آية فيكون علينا لسائل مسئلة بان يقول ما وجه تكرير ذلك فى هذا الموضع وقد مضى وصف الله عز وجل به نفسه فى قوله بسم الله الرحمن الرحيم مع قرب مكان احدى الآيتين من الاخرى ومجاورتها صاحبتها (ثم قال) بل ذلك لنا حجة على خطأ دعوى من ادعى ان بسم الله الرحمن الرحيم من فاتحة الكتاب آية اذ لو كان ذلك كذلك لكان ذلك اعادة آية بمعنى واحد ولفظ واحد مرتين

من غير فصل يفصل بينهما وغير موجود فى شئ من كتاب الله آيتان متجاورتان مكررتان بلفظ واحد لا فصل بينهما من كلام يخالف معناه معناهما وانما ياتى بتكرير آية بكمالها فى السورة الواحدة مع فصول تفصل بين ذلك وكلام يعترض به بغير معنى الآيات المكررات او غير الفاظها ولا فاصل بين قول الله تبارك وتعالى اسمه: الرحمن الرحيم من (بسم الله الرحمن الرحيم) وقول الله: الرحمن الرحيم من (الحمد لله رب العالمين). فان قال قائل فان (الحمد لله رب العالمين) فاصل بين ذلك قيل قد انكر ذلك جماعة من اهل التاويل وقالوا ان ذلك من المؤخر الذى معناه التقديم وانما هو الحمد لله الرحمن الرحيم رب العالمين ملك يوم الدين واستشهدوا على صحة ما ادعوا من ذلك بقوله ملك يوم الدين فقالوا ان قوله ملك يوم الدين تعليم من الله عبده ان يصفه بالملك فى قراءة من قرء (ملك) وبالملك فى قراءة من قرأ (مالك) قالوا فالذى هو اولى ان يكون مجاور وصفه بالملك او الملك ما كان نظير ذلك من الوصف وذلك هو قوله رب العالمين الذى هو خبر عن ملكه جميع اجناس الخلق وان يكون مجاور وصفه بالعظمة والالوهية ما كان له نظيرا فى المعنى من الثناء عليه وذلك قوله الرحمن الرحيم فزعموا ان ذلك لهم دليل على ان قوله الرحمن الرحيم بمعنى التقديم قبل رب العالمين وان كان فى الظاهر مؤخرا وقالوا فى نظائر ذلك من التقديم الذى هو بمعنى التاخير والمؤخر الذى هو بمعنى التقديم فى كلام العرب افشى وفى منطقها اكثر من ان يحصى من ذلك قول جرير بن عطية:-

طاف الخيال واين منك لماما فارجع لزورك بالسلام سلاما

بمعنى طاف الخيال لماما واين هو منك وكما قال جل ثناؤه فى كتابه الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما المعنى الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا وما اشبه ذلك ففى ذلك دليل شاهد على صحة قول من انكر ان تكون بسم الله الرحمن الرحيم من فاتحة الكتاب آية انتهى كلام الطبرى ولم نجد فى المفسرين من تعرض له بشئ حتى ان المفسر الرازى مع تولعه باطالة الكلام لم يمس ذلك بطرف بنان

مع قوله بكون التسمية جزء من الفاتحة كما تقدم نعم ان بعض اهل النظر من علمائنا المتأخرين قال في تفسيره : لعل تكريرهما للتنبيه بهما في جملة الصفات المذكورة لاستحقاقه الحمد او لافادة التأكيد وبسط رجاء العباد في رحمته او لان الرحمتين في البسملة مأخوذتان في حد نفسيهما كليتين من دون اعتبار نزولهما وظهورهما في المرحومات ومن اجله اتصلتا بكلمة الجلالة على وجه التابعية لها من دون لحاظ متعلقهما وههنا اعتبرتا في مقام الظهور والتعلّق بالمرحومات باعطاء كل ذي حق حقه ولذا تأخّرتا عن ربّ العالمين المذكور فيه المتعلقات وصار من جملة الاوصاف التي وقعت في حيز الحمد المختصّ بالنعمة والجميل الاختياري على ماسبق انتهى ومرجع الوجه الاخير الى اختلاف المعنى بين اللفظتين في المقامين وحينئذ يسقط ايراد الطبري بانه اعادة اية بمعنى واحد ولفظ واحد مرّتين مع انه لو كان كذلك فله نظير في القرآن كقوله سبحانه في سورة النّبأ : كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون مع انه في المقام مع الفصل بقوله سبحانه . الحمد لله رب العالمين . على ما اورده على نفسه بقوله (فان قال قائل) وهو قول فصل لا دافع له اما ما ذكره من قول جماعة من اهل التأويل فهو تأويل عن غير حجة عليه في خصوص المقام فان العدول عن النظم المخالفة بين اللفظ والمعنى بحسب الترتيب امر خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل وانما التزم به في ما ذكره من الامثلة لاجل اختلال المعنى بدونه وشهادة السياق به مع ان ذلك كلما وقع فانما يكون على وجه الاعتراض بجملة مغائرة لما قبلها وبعدها في تركيب الكلام لا فيما كان مثل المقام حيث الالفاظ المذكورة كلها مشتركة في كونها نعوتا وصفية لموصوف واحد هو الله فدعوى كونها في المعنى على خلاف ما هي في اللفظ بحسب الترتيب امر ليس له شاهد في اللغة ولا التنزيل واما قوله (مالك يوم الدّين) فهو بمعزل عن الشهادة لذلك ان لم يكن شاهدا على خلافه وذلك لان قوله : (رب العالمين) اخبار بالتربية التي هي كما قلنا الاعتناء بالشيء لترقيته الى درجة الكمال تدريجا وذلك كما قدمنا من نتائج الرحمة العامة التي هي مفاد كلمة الرحمن فناسب مجاورة كلمة (الرحمن) لقوله (ربّ العالمين) ومفاد (الرّحيم) الرحمة الخاصّة بالمؤمنين التي تتجلّى باجلى مظاهرها في يوم الدين فناسب مجاورة كلمة (الرّحيم) لقوله (مالك يوم الدّين)

مع ان قوله (ربّ العالمين) حيث كان منبئا عن التربية العامّة الشاملة فكان معاضدا لقوله (الرحمن الرّحيم) في توطية الآمال وتقوية اسباب الرجاء في الاله الرب الرحيم وذلك وحده شطر من الايمان يحتاج الى شطر آخر منه وهو الخوف من العدل الحكيم فعقّبه بقوله (مالك يوم الدّين) فقوله (مالك يوم الدّين) ليس من سنخ قوله ربّ العالمين حتى يحسن كونه في جواره وانما كان (رب العالمين الرحمن الرحيم) سنخ واحد وبعده (مالك يوم الدّين) سنخ آخر مستقل وايضا ان (ربّ العالمين) وصف متعلق بالحيوة الدنيوية و(الرّحمن الرّحيم) كالبرزخ له تعلق بالدنيا وتعلق بالآخرة و(مالك يوم الدين) وصف متعلق بالآخرة خاصّة فلابدّ ان يكون ترتيب الكلام على هذا النظام فانه الاليق لنقل الذهن من المبدأ الى الختام ومع الاغضاء عن ذلك كله وتسليم صحة ما ذكروه من التقديم والتأخير فان العبرة في استهجان التكرار من غير فصل وعدم استهجانه مع الفصل انما هو باللفظ دون المعنى كما لا يخفى على من له ذوق وممارسة فقد يكون التغيير في نظام اللفظ والعدول عن الترتيب في المعنى لاجل التخلص عن التكرار المستهجن مع تقارب الالفاظ وعلى هذا فيمكن جعل ذلك دليلا على كون التسمية جزء من فاتحة الكتاب بان يقال لو لم يكن (بسم الله الرحمن الرّحيم) جزء من سورة الحمد لما كان عندنا قول الله سبحانه (الحمد لله الرّحمن الرّحيم رب العالمين) غائلة وصمة ولا تبعة خلل فلم يكن موجب للعدول عنه مع كون المعنى مقتضيا له نعم اذا كانت البسملة جزء منها لزم في قوله ذلك وصمة التكرار المستهجن المشين فكان موجب للعدول عنه الى تغيير الترتيب وحيث قد عدل عن ذلك الى قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) دلّ على كون التسمية جزء من سورة الحمد هذا او لتحقيق ما اوعزنا اليه في اوائل الكتاب ان (بسم الله الرحمن الرّحيم) جزء من سورة الحمد ومن كل سورة في مقام التنزيل والقراءة لا في مقام نظم الالفاظ والمعاني وسياق الكلام والعبارة ولذلك ترى في السّور الواردة على اسلوب خاص ونمط واحد كسورة الفتح والمدثر والرحمن وغيرها من السور ان يراع

المناسبة بين اٰياتها وبين التسمية فى الفواصل والقرائن فهى فى كل سورة جزء منها النزولها معها والامر بتلاوتها فيها ولكنها مع ذلك مستقلة بنفسها مفردة باستقلالها فى مقام اللفظ والمعنى وهى منحة من الله للعبد لاجل تلاوته واستعانته فهى فى كل سورة على حد فاتحة الكتاب لمجموع القرآن فانها جزء منه داخل فيه ولكنه مع ذلك خارج عنه مستقل بنفسه واما فى سورة الحمد فهى كما ذكرنا من قبل كالخلاصة لكل ما تحتوى عليه تلك السورة فتقديمها عليها مثل الكلمة الاجمالية التى تقدم امام القول بالتفصيل جمعا للنفس ثم نشر محيا للطباع فلا بدع ان وقع الاشتراك بينها وبين سورة الحمد فى بعض العبارات بعد كونها اجمالا لذلك التفصيل وطيا لذلك المنشور ونظير ذلك ما شاع فى هذا العصر بين الكتاب فى الصحف والمجلات من عناوين المقالات فان العنوان جزء من المقالة ولكنه مفرز عنها بنحو من الافراز وقد يكون تلخيصا لما تحتويه من المطالب بوجه من الادماج فقد يكون هنالك لفظة او الفاظ مذكورة فى العنوان وهى بعينها مذكورة فى صدر تلك المقالة بحيث لو يقرأ القارى ذلك العنوان منضما بصدر المقال لوجد اللفظتين مذكورتين على نحو التكرار بفاصلة يسيرة فى البين او من غير فاصلة ولكن لا غائلة فيه بعد كون العنوان شيئا مستقلا فى المقال لا يعتبر منضما مع ما بعده من اجزاء المقال فى العبارة والانشاء وان كان جزءا من تلك المقالة بحيث لو يقرأها القارى او يكتبها الكاتب من غير عنوان لقيل وصح ان يقال انه قد نقص ذلك المقال وهكذا التسمية جزء من السورة ولكنه محاذ منها وداخل فيها لكنه خارج عنها فلا يلاحظ النظام بينها وبين ما بعدها من السورة لا فى اللفظ ولا فى المعنى ولذلك قد وقع كلمة الرحمن بعد التسمية من غير فصل اصلا فى قوله (بسم الله الرحمن الرحيم الرحمن علم القرآن)

مالك يوم الدين

مالك او ملك | لا شك ان تنزيل القرآن فى الفاظه بحسب المادة والصورة

امر سمعى لا بد ان يوخذ من النقل المتصل المتداول من زمان النبى ص والائمة الى هذا العصر جيلا بعد جيل فلا عبرة فيه بقول احد ان لفظة القرآن فى هذا المقام هكذا لانها افصح او ابلغ او اخصر واكثر مطابقة لغيرها من الاٰيات او اوفق بالعقل لان هذه كلها امور عندية لا تقوم حجة فى مقام تعيين المنزل نعم لو قال انى سمعت فلانا يقول سمعت من فلان وهكذا الى ان يبلغ الى النبى ص او احد المعصومين او عامة المسلمين فى ذلك العصر انهم يقرأون هذه اللفظة هكذا فح تصلح هذه الرواية لان ينظر اليها من حيث انها رواية وتجعل فى بوتقة النقد والاعتبار من حيث الرواة والاسناد واما النحو الاول من القراءة فهى اشبه شيئ بالاخبار الحدسية التى لم يقم على حجيتها واعتبارها برهان وان كان الراوى لها من اعظم العدول فما ظنك بما كان راويه ممن لم يثبت ثقته ولا عدالته كما فى اغلب القراء ممن تداول نقل قراءاتهم فى كتب التفسير والقراءات على ما يشهد به التتبع والاختبار ويكون المتبع حينئذ ما استمر عليه الرسم فى جميع الادوار فى تلك الكلمة من القرآن من حيث صورتها ومادتها وما تداول به قراءتها عند نوع المسلمين وعامتهم فى جميع الاعصار فان ذلك امر محفوظ مضبوط لم يؤثر فيه اختلاف القراء ولا تحدى لقراءتهم المستندة الى محض الآراء ومما لا يرتاب فيه ان الذى تواتر به النقل من حيث تداول الرسم فى اللفظة الاولى من هذه الاية فى المصاحف والذى يجرى عليه اللسان بصرافة الطبع من كل مسلم يتلو القرآن هو (مالك) بكسر الكاف لا (مليك) بهيئة الصفة المشبهة ولا (ملك) بصيغة الماضى ولا (مالك) بنصب الكاف ولا غير ذلك مما نقل فى هذا الباب وقد اعترف الكل بشذوذ الوجوه الاخيرة وعدم العبرة بها ولكن وقع التردد منهم بين الاولين لاختلاف القراء السبعة فيهما فعن سهل ويعقوب وعاصم وعلى وخلف الاول وعن الباقين من السبعة ودواتهم الثانى وقد علل ترجيح كل منهما بوجوه تكاد تضحك منها الثواكل . قال فخر الدين الرازى حجة من قرأ مالك وجوه (الاول) ان فيه حرفا زائدا فكانت قراءته اكثر ثوابا (الثانى) انه يحصل فى القيامة ملوك كثيرون اما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله (الثالث) ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك اولى (الرابع)

ان الملك ملك للرعية والمالك مالك للعبيد والعبيد ادون حالا من الرعية فوجب ان
يكون القهر فى المالكية اكثر منه فى الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى حالا من الملك
(الخامس) ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار
انفسهم اما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت
ان القهر فى المالكية اكمل منه فى الملكية (السادس) ان الملك يجب عليه رعاية
حال الرعية ولا يجب على الرعية خدمة الملك اما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك
وان لا يستقل بامر الا باذن مولاه فعلمنا ان الانقياد والخضوع فى المملوكية اتم منه فى كونه
رعية فهذه هى الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى
من المالك وجوه (الاول) ان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا اما الملك لا يكون
الا اعظم الناس واعلاهم فكان الملك اشرف من المالك (الثانى) انهم اجمعوا على ان
قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك
اعلى حالا من المالك لم يتعين (الثالث) الملك اولى لانه اقصر والظاهر انه
يدرك من الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها اطول فاحتمل
ان لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن ابى عمرو واجاب الكسائى بان
قال انى اشرع فى ذكر هذه الكلمة فان لم ابلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها آه واذا نظرت الى
هذه الوجوه ولا سيما الاخير المتضمن للمحاورة بين زعيمين من القراء السبعة لا يبقى لك
مجال شبهة فيما ذكرنا من ان قراءة القراء ليست مستندة الى الروايات وانما كلها
استحسانات وتخرصات وهمية ليس عليها برهان وما انزل الله بها من سلطان فالعبرة بما
تواتر فيه النقل بين كافة المسلمين وهو (مالك يوم الدين) وناهيك فى عموم النقل
به وبلوغه حد التواتر بان جماعة من المفسرين الذين يرجحون قراءة (ملك) لدى
البحث والاستدلال من الوجهة العلمية لم يقدروا بدا عند الضرورة الى ان يعنونوا الآية
الا على حد ما جرت عليه الطباع (مالك يوم الدين) ثم يقولوا انه وقع الخلاف فى قراءة
هذه اللفظة على كذا والمرجح عندنا كذا وهذا دليل على ان ما كتبوه اولا هو الذى يجرى عليه

المسلمون نوعا والثانى اجتهاد منهم رأيا وان اردت الاستشهاد على ذلك فراجع تفسير الطبرى
تجد ذلك منه عيانا وهو ممن يرجح قراءة (ملك) مستندا الى ان فى الاقرار له بالانفراد
بالملك ايجابا لانفراده بالملك وفضيلة زيادة الملك على المالك اذ كان معلوما ان لا ملك
الا وهو مالك وقد يكون المالك لا ملكا وبعد فان الله جل ذكره قد اخبر عباده فى الآية
التى قبل قوله ملك يوم الدين انه مالك جميع العالمين وسيدهم ومصلحهم والناظر لهم
والرحيم بهم فى الدنيا والآخرة ففى اعادة وصفه بانه مالك يوم الدين اعادة ما قد مضى
من وصفه به فى قوله رب العالمين مع تقارب الآيتين وتجاور الصفتين والذى لم يحوه
من صفاته ما قبل مالك يوم الدين المعنى الذى فى قوله (ملك يوم الدين) وهو وصفه
بانه الملك وهذا ايضا كما ترى استدلال بالظن والتخمين لا بنقل معتبر فى الدين عن
احد من الصحابة او التابعين فضلا عن النبى الامين صلى الله عليه وآله اجمعين مع ان
قراءة (مالك) مما قام الشاهد عليه بالنقل عن ترجمان القرآن عبد الله بن عباس فيما
رواه الطبرى نفسه فى هذا الباب حيث قال: واما تأويل قراءة من قرأ مالك يوم الدين
فما حدثنا به ابو كريب قال حدثنا عثمان بن سعيد عن بشر بن عمارة قال حدثنا ابو روق عن
الضحاك عن عبد الله بن عباس مالك يوم الدين يقول لا يملك احد فى ذلك اليوم معه
حكما كملكهم فى الدنيا ثم قال لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقال وخشعت
الاصوات للرحمن وقال ولا يشفعون الا لمن ارتضى . وحكى شيخنا البلاغى عن ابن ابى
داود مسندا عن انس قال صليت خلف النبى وابى بكر وعمر وعثمان وعلى وكلهم كان
يقرأ مالك يوم الدين وروى ايضا ان اول من قرأ ملك يوم الدين هو مروان بن الحكم
واما من طرقنا فيشهد به ما عن علل الشرائع للصدوق ابن بابويه القمى باسناده عن
الرضا ع فى حديث له : ان قوله (الحمد لله) اداء لما اوجب الله على خلقه من الشكر
وشكر لما وفق له عبده من الخير (رب العالمين) تمجيد له وتحميدا واقرار بانه هو الخالق
المالك لا غير (الرحمن الرحيم) استعطاف وذكر لربه ونعمائه على جميع خلقه (مالك
يوم الدين) اقرار له بالبعث والحساب والمجازاة وايجاب له ملك الآخرة كما اوجب له

ملك الدنيا الحديث ففى قوله: كما اوجب له ملك الدنيا اشارة الى ما تقدم من قوله رب العالمين مع تفسيره له بانه الخالق المالك وح فلا بدّ ان يكون فى قوله (مالك يوم الدين) اقرار بانه المالك ليوم الآخرة حتى يتطابق اقراره بملكه للآخرة المستفاد من (مالك يوم الدين) وملكه للدنيا المستفاد من (ربّ العالمين) على ما ارشد اليه الامام عليه السلام فى تفسيره ولا يتم ذلك مع قراءة (ملك) اذ لم يتقدم اقرار كونه ملكاً فى الدنيا حتى يقال انه اوجب له ملك الآخرة كما اوجب له ملك الدنيا كما لا يخفى ومما ذكر فى الحديث الشريف يندفع ما ذكره الطبرى من لزوم التكرار عند قراءة (مالك) لان ثبوت المالكية لله سبحانه قد استفيد قبله فى قوله (ربّ العالمين) وذلك لما علم ان قوله (ربّ العالمين) مسوق لاقرار الربوبية فى النشأة الحاضرة لا فى يوم الآخرة وذلك مما لا بعد فيه بعد كون الآخرة دوراً مخازاً عن هذا الدور بالكلية وتعدّد العوالم على ما قدمناه باعتبار الاحياز والامكنة لا الادوار والازمنة والكلام منصرف بحكم التبادر الى دورة الزمان الحاضرة ما لم يقيد بزمان الآخرة فلو قيل انه المالك ايضاً من غير تقييد بقوله (يوم الدين) لانصرف الى هذه النشأة دون تلك الآتية واما اجزاء هذه النشأة من حيث السنين والاحقاب والازمان فكلها بحسب النظر العرفى دورة واحدة فلا ينصرف الكلام الى بعض اجزائها دون بعض الا مع تخصيص أو تقييد ببعض الازمنة وبذلك يدحض ما توهمه فى المقام بقوله: انه لو جاز لظان ان يظن ان قوله رب العالمين محصور معناه على الخبر عن ربوبية عالم الدنيا دون عالم الآخرة لجاز لآخر ان يظن ان ذلك محصور على عالم الزمان الذى فيه نزل قوله رب العالمين دون سائر ما يحدث بعده فى الازمنة الحادثة من العالمين الخ هذا مع ان قوله (ربّ العالمين) انما استفيد منه المالكية لاشخاص الخلائق واما (مالك يوم الدين) فهو اثبات للمالكية بنفس ذلك اليوم بمعنى الاقتدار على اقامته بالحشر والنشر والحساب والمجازاة وذلك امر وراء ما استفيد من قوله (ربّ العالمين) واما تخيل ان كلمة (مالك) لا تفيد من العظمة ما تفيده كلمة (ملك) فامر ناشئ من عدم التدبر فى انحاء الاستعمال ان كلمة (مالك)

تختلف فى عظمة الشأن والمقدار بحسب ما تضاف اليه من الاشياء فاذا قيل مالك الدار او البستان او المزرعة او الرستاق فلا يخفى انه لا يفيد من العظمة والاقتدار ما يفيده كلمة (ملك) واما لو قيل مالك البلدة - مالك الايالة - مالك الاقليم - مالك الدنيا كلها فهل يقصر ذلك عن وصف انه (ملك) وقد وصف الله سبحانه نفسه فى موضع من كتابه بقوله: مالك الملك يؤتى الملك من يشاء. فتجد فيه من العظمة والعلو والاقتدار ما لا يفيده التوصيف بانه ملك ابداً وانه فى الآية التى نتكلم عنها اضيف الى (يوم الدّين) والدين كما يجيئ هو الحساب والجزاء لاعمال العباد كلها وفى كونه مالكاً لذلك اليوم من الدلالة على السلطة والاقتدار ما لا يفى به لسان ولا يحتاج الى برهان

ومن تضاعيف ما ذكرناه يظهر انا لا نقول بكون الاضافة فى قوله (مالك يوم الدين) من اضافة اسم الفاعل الى الظرف نحو قولهم (يا سارق الليلة اهل الدّار) حتى يكون المعنى: مالك امور العالمين كلها فى يوم الدين فان التاويل بذلك انما يلزم على قراءة (ملك) لان الملك كما ذكره الراغب فى المفردات هو المتصرف بالامر والنهى فى الجمهور وذلك يختص بسياسة الناطقين ولهذا يقال ملك الناس ولا يقال ملك الاشياء فقوله (ملك يوم الدّين) لا بدّ ان يكون تقديره (الملك فى يوم الدين) واما بناءً على قراءة (مالك) فلا داعى الى ذلك لان المالكية بمعنى القدرة والسلطة التامّة وهى بنفسها تتعلق بيوم الدين اذ بيده اقامته وتوهم ان الاضافة ح تكون لفظية فلا تفيد التعريف حتى يصح وقوعه صفة للمعرفة مدفوع بما ذكره النيشابورى فى غرائب القرآن ان عدم افادتها للتعريف انما هو اذا اريد به الحال او الاستقبال واما عند ارادة الاستمرار الثبوتى كما هو اللائق بالمقام فلا ريب فى كونها اضافة حقيقية وذلك مثل قوله (ربّ العالمين) فيما قبل ذلك وما ذكرناه هو الموافق لما فى التفسير المعروف المنسوب الى الامام العسكرى سلام الله عليه وان لم يكن حجّة عندنا ولا صحيح النسبة قال: مالك يوم الدين يعنى القادر على اقامته

يوم الدّين (اليوم) معروف وقال النيشابورى ان المراد به

ههنا مطلق الوقت ولا ارى حاجة ماسة الى ذلك بعد ان لم يكن الحساب والجزاء بالليل اتفاقا اما (الدين) فله فى لغة العرب معانى عديدة ولكن المتعين منها فى المقام هو معنى الحساب والجزاء ويشهد له من قول العرب المثل السائر كما تدين تدان ونظمه الشاعر فى قوله:

واعلم وايقن ان ملكك زائل ... واعلم بانك ما تدين تدان

وقال الحماسى :-

فلما صرح الشر فامسى وهو عريان ... ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا

وقال كعب بن جعيل :-

اذا ما رمونا رميناهم ... ودناهم مثل ما يقرضونا

وقال الاعشى :-

هودان الرباب اذ كرهوا ... الدين دراكا بغزوة وصيال

ومن ذلك قول الله جل شانه : كلا بل تكذبون بالدين يعنى بالجزاء وقوله (فلولا ان كنتم غير مدينين) اى غير مجزيين باعمالكم

وقوله : ان الدين لواقع

وفى اسماء الله سبحانه (الديان) و (ديان يوم الدين) ومما ذكرنا يظهر ان الحساب ليس معنى للدين بالاستقلال وانما هو من شئون الجزاء الذى هو معنى الدين فما وقع فى جملة من الآثار من تفسير يوم الدين بيوم الحساب ليس امرا مغايرا لتفسيره بيوم الجزاء الذى هو المعنى ليوم الدين بالحقيقة .

واضافة اليوم الى الدين اضافة للملابسة كاضافة الظروف الى سائر ما يقع فيها من الحوادث كيوم الاحزاب وعام الفتح وغير ذلك فذلك اليوم هو يوم يقع فيه مجازاة العباد باعمالهم قال سبحانه يوم تجزى كل نفس بما تسعى فسمى لذلك يوم الجزاء ويوم الدين كما انه سمى بغير هذا الاسم بمناسبة ما يقع فيه من مقدمات الجزاء ونتائجه فسمى (يوم القيامة) لمعنى قوله سبحانه : يوم يقوم الناس لرب العالمين

ويوم الجمع) لمعنى قوله : يوم مجموع له الناس ويوم الحشر لقوله يوم يحشر الناس ويوم التناد) لقوله : يوم ينادى المناد من مكان بعيد الى غير ذلك من الاسماء كيوم الخروج ويوم البعث ويوم المعاد ويوم النشور ويوم التغابن ويوم الجائزة ونحو ذلك ومن ذلك يظهر ان اوفى هذه الاسماء بخصوصية المسمى الملحوظة بالاهتمام هو ما نسب فيه اليوم الى نفس الجزاء او ما بمعناه ومن ذلك (يوم الدين) فى سورة الفاتحة .

عناية الدين الاسلامى بمرحلة الجزاء

ان المشركين من عبدة الاوثان لم يكونوا معتقدين للجزاء بل كانوا ينكرون ذلك اشد الانكار اما اهل الكتاب فليس فى توراتهم ذكر للمثوبة والعقاب فى يوم الآخرة اصلا وجاء ذكر ليوم الحشر فى سفر (ايوب) لكنه كتاب قد الف بعد زمان ايوب بمدة طويلة نعم قد جاهر بالنداء ليوم الجزاء النبى دانيال فى مواعظه قبل المسيح بخمسمائة عام ولكن اليهود لم يضعوها بمكان من الاهمية والمسيح وان كان فى تعاليمه تنبيه على الجزاء بالآخرة ولكن المسيحيين قد محقوه بمزعمة الفداء فلذا فقد جاء الاسلام مسجلا حقيقة الجزاء بكل حول وطول ولم يناد بشيء من تعاليمه الحقة مثل ندائه بذلك فجعله فى قرآن عقيدة التوحيد بقوله فى مواضع كثيرة (يؤمنون بالله واليوم الآخر) وكم اقام البراهين عليه واستأصل الشبهات والاوهام فيه اكد التعميم فيه والسعة بمثل قوله : من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وابطل مزعمة الفداء ونحو ذلك بمثل قوله : لا تزر وازرة وزر اخرى واجتاح اصول الامانى والآمال الكاذبة الموجبة للاستهانة بامر الجزاء بقوله مخاطبا للمسلمين ليس بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به

وبهذا ونحوه قد جعل الجزاء امرا يجعله المسلم نصب عينيه ولا محيد له عن الاذعان به .

الجزاء وقضية العدل والحكمة

ان الجزاء كما يظهر بالتامل الصحيح امر يقتضيه عدل البارى سبحانه وحكمته فالذين انكروا الجزاء ولم يؤمنوا به مع ايمانهم بالله سبحانه على ما يدعون فهم بالحقيقة كانوا قد انكروا اتصافه سبحانه بالعدل والحكمة لان التكليف بغير جزاء والتسوية بين المطيع والعاصى فى العطاء ظلم وجفاء وبخس للحقوق وتزهيد للمطيع فى الاطاعة وتجرئة للعاصى على المعصية بعد ان لم يكن هناك ما يرجو به ذلك جزاء لطاعته ولا يخاف هذا عقوبة على معصيته وهو امر مناف للحكمة مخل للنظام والدين الاسلامى حينما جاء مناديا بيوم الجزاء فقد سجل بذلك على انه عدل حكيم لا يفعل ما ينافى العدل ويخالف الحكمة فقال: ان الله لا يظلم مثقال ذرة، وقد صرح بان الجزاء انما هو من شئون عدله جلت حكمته حيث قال: ونضع الموازين القسط ليوم القيامة.

فمن الغريب بعد ذلك انكار جمع من المسلمين ان يكون العدل من صفاته سبحانه ومراعاة الحكمة لازمة عليه اذ مع انكار العدل والحكمة ينسد باب اثبات الجزاء بالكلية فان طريق اثباته اما العقل او النقل اما العقل فبرهانه متقوم بامتناع الظلم وفعل القبيح على الاله الحق وترك مجازاة المطيع بالطاعة والعاصى بالمعصية من الظلم القبيح فيكون ممتنعا عليه سبحانه واذا انكر هذا المبنى فقد انهدم البناء من اساسه، اما النقل فلان القول فيه ان الله سبحانه قد اخبر على لسان رسوله انه يجزى المطيعين بالطاعة والعاصين بالمعصية فلا بد ان يكون كذلك ولكن يتوجه السؤال بانه لو لم يقع ذلك كذلك على ما اخبر فماذا يكون؟ ان قلت انه يلزم ح خلف الوعد والكذب فى اخباره قلت ثم ماذا؟ غاية الامر انه قبيح ولكنكم جوزتم فعل القبيح على الله سبحانه وح ينغلق باب اثبات الجزاء رأسا وثبت بذلك انه لو لم ينهض دليل العقل باثبات المعاد لم ينهض بذلك دليل النقل لاستقائهما من منبع واحد وهو امتناع فعل القبيح والاخلال بالحكمة على البارى سبحانه.

واذا كان اثبات الجزاء بالحقيقة من شئون العدل والحكمة المطلقة التامة فكان

قوله: مالك يوم الدين بالحقيقة اقرارا لكونه سبحانه عدلا حكيما مبرأ عن وصمة الظلم والقبيح كما هو مذهب الطائفة المحقة العدلية.

الجزاء ومذهب التناسخ

ان الاقرار بالجزاء على ما جاء به الاسلام مما لا مناص عنه لمن يقول بعدالة البارى سبحانه وينزه جلاله العظيم عن وصمة الظلم والسفه ولكن هناك طائفة من المليين وهم الآريون من هنادك الهند مع التزامهم بثبوت العدل واقرارهم بلزوم الجزاء يذهبون فى ذلك الى مذهب غير ما جاء به الاسلام. قالوا ان الجزاء لا يستدعى ان يكون له دور وراء هذه الدار ودار غير هذه الدار بل الارواح لا تزال تجزى فى نفس هذه الدار على سبيل التناسخ والتحول فى القوالب فاختيار القوالب للارواح فى مواليدها اللاحقة انما يكون بحسب اعمالها فى القوالب السابقة ان خيرا فخير وان شرا فشر وما يلحق الانسان فى هذه الحيوة من السراء والضراء فانما يكون ايض من نتائج اعماله التى اتى بها فى النشأة الاولى ولربما تكون بعض الاعمال مستوجبة للانتقال الى قالب حيوان او نبات فتكون عقوبة مترتبة على تلك الاعمال.

وهذا المذهب على وهن مبانيه واعواز الدلائل على اثبات الدعوى فيه مردود بانه لا يفى بما هو المطلوب من لزوم الجزاء وترتب الثواب والعقاب على الطاعة والعصيان لان حقيقة المجازاة بالثواب والعقاب انما تتقوم بالابتهاج الحاصل للمطيع بما عمله من الخير والاستياء الحاصل للعاصى بما اقترفه من الشر وهو يتوقف على ان يكون للمطيع شعور وادراك بان ما يصله فهو جزاء لما عمله فى وقت كذا وللعاصى شعور بان ما اصيب به فهو عقوبة على ما عمله كذلك اما اصابة الخير والشر من غير ان يكون هناك ادراك او تفطن لما ترتبا عليه من الاعمال فهو مما لا تحصل به حقيقة المجازاة بالاعمال ولا يخفى ان الروح فى كل واحد من نشآتها الحاصلة بالولادات من بطون الامهات تكون ساذجة خالية من كل ادراك وشعور لما فعلته فى حين من

الاحيان من الاعمال فهى بازائها الطبيعى ترى اول خطوة تخطوها فى هذه الحيوة اول عمل ياتى به فى الزمان ومع ذلك فاذا اصيب بحسنة او سيئة فلا شك انه لا يخطر بباله انه جزاء لطاعة او عقوبة على معصية وبذلك انتفت حقيقة الجزاء لانتفاء التبجح والاستياء القائمين بالثواب والعقاب .

هذا اذا كان التناسخ بالقوالب البشرية واما اذا كان ببعض القوالب الحيوانية فالامر اوضح اذ عند ذلك تموت ادراكات الروح بالكلية فلا يكون هناك تعقل ولا استياء بل تبجح بما فيه وارتضاء به .

ثم ان الاوضاع الحاصلة لكل انسان اذا كانت من نتائج الاعمال التى اتى بها فى سالف الاوان فيسأل عن اول ما يوجد من الافراد فبماذا تترتب عليه الاحوال والاطوار اذ ليس له نشأة قبل ذلك يعمل فيها الاعمال (ان قلت) انهم لا يقولون بالمبدأ لافراد الانسان بل يقولون بعدم تناهى النفوس ويذهبون الى قدم الروح والمادة قلت هب انهم يقولون كذلك بحسب الزمان ولكن العالم باسره حادث بحسب الذات لانه مخلوق لله سبحانه فلا بد ان يكون متاخرا عنه تعالى كذلك واذا نقول انه فى المرتبة المتأخرة عن المبدأ الحق سبحانه هل هناك عمل او جزاء او كلاهما فان كان عمل ولا جزاء فمن اين جاءت الحيوة التى بها عمل من غير ان يكون جزاء وان كان جزاء فمن اين حصل الجزاء وليس قبله عمل وان كان عمل وجزاء فى رتبة واحدة فكلاهما قد صارا من غير علة اذ العمل ليس قبله جزاء والجزاء ليس قبله عمل مع ان كلا منهما عندهم انما يكون نتيجة لآخر فيما قبله .

وايضا فان كل دور للحيوة عندهم منوط بما قبله وظاهر ان الماضى بما هو عليه لا يكون داخلا فى حيطة القدرة والاختيار واذا كان الحال متعلقا بالماضى لكونه جزاء مترتبا عليه قهرا من غير اختيار فلا يكون الدور الحاضر من كل انسان مما يتعلق باختياره بنحو من الانحاء اذ لا يستطيع هو قلب الماضى عما كان عليه فلا يستطيع التبديل فى اوضاعه الحاضرة المرتبطة بالماضى ايضا بوجه من الوجوه واذا لم يكن لدوره الحاضر دخل للاختيار

ولا ارتباط بالارادة فلا يصح عليه ترتب الثواب والعقاب لانهما يترتبان على الامور الاختيارية بقضية العدل والحكمة ولما كانت النفوس متسلسلة الى غير النهاية وليس هنالك حاضر لا يسبقه ماض من الاكوان فلا يوجد شيء من النشأت يحكم فيه الارادة والاختيار حتى يتحقق المصحح للثواب والعقاب وح فيبطل الجزاء ويرتفع العدل بكل شرائطه .

هذا ونزيد عليه فيما اذا كان انتقال الروح فى قالب شيء من الحيوان انه لاجل الانحطاط فى الشعور والادراك تخرج عما يوضع عليه القلم من التكليف فاعمالها مما لا يصح عليه ترتب الجزاء فلا موجب بعد ذلك لانتقالها الى قالب من القوالب مع ان هذه السلسلة عندهم غير منقطعة بنهاية ثم انها بعد التقلب فى قوالب غير انسانية اذا حولت مرة ثانية فى قالب انسان ففى هذا الدور من الحيوة يلزم ان لا يكون سعادة ولا شقاء . سراء والاضراء . نعيم ولا بؤس . راحة ولا عناء لانهما انما يكونان ثوابا على طاعة او عقوبة على معصية قد تحققتا فى السالف من النشأة وهذه الحيوة للانسان بهذه الروح الحالة مسبوقة بنشأة ليس فيها تكليف لاجل انتفاء التعقل وانحطاط الادراك فليس هنالك طاعة ولا معصية حتى يترتب الثواب والعقاب مع ان الانسان فى هذا الدور من الحيوة كما هو المشاهد كل احد لا يخلو من الاحوال المذكورة كما لا يخفى .

بل الامر على هذا المنوال فيما اذا كان انتقال الروح فى قالب انسان يموت فى حال صباه قبل ان يستكمل ادراكاته وقواه كما هو المتفق فى اكثر المواليد الانسانية فانها ح خارجة عن التكليف الموجب للجزاء فلا مصحح لانتقالها بعد ذلك الى قالب اخر تبتلى هناك بمشقة وعناء .

ثم لا يخفى انك اذا سبرت اقسام الحيوان من البرية والبحرية والفضائية تجد ان عدد الحيوان ذى الحس والارادة من غير نوع الانسان يزيد على عدد افراد الانسان باضعاف واضعاف اضعاف بل الوف اضعاف اضعاف غير محدودة وهو امر مستمر فى جميع الاحيان لا يشك فيه احد ولا يرتاب فحينئذ لا يحتمل ولا مجال لامكان تصورا وتوهما او تخيلا ان كل هذه الحيوانات انما هى متحولة من اشخاص انسانية انتقلت اليها ارواحهم

على سبيل التناسخ وهذا واضح جدا لا تتخلله شبهة ابدا مع انا نرى بالاستقراء ان كل فرد من افراد الحيوان يصله فى حيوته ما يلائمه او لا يلائمه بل لا يخلو من ان يصله مكروه ولو بآخر الامر من الموت الذى لا يستثنى منه ذو حيوة فلئن كان ولا بد لقضية العدل ان تكون المكاره التى تصل المخلوقات فى هذه الحيوة جزاء لبعض الاعمال التى ارتكبتها فى حيوتها السالفة فبماذا تبتلى هذه الخلائق من انواع الحيوان كلها بهذه المكاره وهى لم تسبق بنشأة انسانية تكون فيها طاعة او عصيان كى يترتب الجزاء على تلك الاعمال .

ولئن قيل ان المكاره التى تصل الحيوان لا تستدعى ان تكون جزاء لاعمال سابقة لانتفاء التعقل فيها الموجب للتألم بالروح ولكن المكاره التى تصل الانسان لا بد ان تكون جزاء لاعمال كذلك لوجود التعقل فيه (قلنا) اولا فلماذا جعلوا المكاره التى تصل الانسان فى حال الرضاعة والصبى دليلا على سبق نشأة هناك توجب المجازاة بهذه المكاره لانتفاء التعقل فيه ايضا على حد ما قيل فى الحيوان و ثانيا فلماذا جعلوا من انحاء المجازاة انتقال الروح فى قالب شئ من الحيوان بعد ما لم تكن المكاره التى تصل فى هذا القالب مما تحقق به المجازاة لما ذكر فى الايراد .

ثم ان عقيدة الجزاء بهذا المنوال مما لا تؤثر اصلاحا فى النفوس البشرية من حيث الاعمال ولا تحذيرا لهم من اقتراف الذنوب والآثام بعد علمهم بانهم اذا فارقوا هذه النشأة تموت ادراكاتهم بالمرة وانهم فى اى قالب يتولدون فيما بعد فانما يتطبعون بما يلائم ذلك القالب من القوى والادراكات كما هو المشاهد فى الطبقات السافلة من افراد الانسان فضلا عن الحيوان فان المحترف باحدى المهن السافلة كالكناس والحمال والقصار ونحو ذلك لا سيما اذا كان متولدا فى بيت تلك المهنة وبيئتها لا يرى من نفسه النزوع لما فوق ذلك ولا استياء مما فيه فهو حينما يطلب السعادة فانما يطلبها فى نفس تلك المهنة واذا احس بالشقاء فانما يحسها باعتبار نفسها فان الحمال مثلا اذا وجد فى يوم من ايامه ما هو المرجو له من اجرة حمالته او

ما فوقها فهو يرى نفسه سعيدا فى ذلك اليوم واذا لم يصادف من يستاجره او اعطى اقل مما يرجوه رأى نفسه شقيا فى ذلك اليوم ومن هذه الجهة يمكن لنا ان نقول ان افراد البشر على اختلاف طبقاتهم متساوون فى الفرح والحزن . فى المسرة والاسى . فى النعيم والبؤس والفروق التى بينهم فكلها اعتبارية محضة . ان ذلك الملك الكبير والامبراطور العظيم وهذا الكناس المسكين والحمال الاجير وان كانا متفاوتين فى الرتبة عند الناس ولكنهما فى انفسهما فى عواطفهما وتأثراتهما في احساساتهما وموجداتهما سيان فى السعادة والشقاء ان ذلك الملك الكبير لا يفرح اذا ما فتح مملكة واستغل خزينة الا قدر ما يفرح هذا الكناس حينما يصادف يوما من الايام فى اثناء كناسته شيئا من الامتعة مما يقوم بعيشته اذا ما باعه لاسبوع او اسبوعين فضلا عما زاد على ذلك وذلك الملك لا يستاء اذا ما انهزم جيشه فى معركة او عزل حكمه عن مملكة الا قدر ما يستاء هذا الحمال اذا قطع عن مهنته لمدة لاجل ما اصابه من داهية . هذا هو النظام القائم الجارى المستمر فى هذه الحيوة وتلك سنة الله فى عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنته تحويلا .

اذا فهل يتحقق من اختلاف هذه الطبقات ما هو المقصود من مجازاة الاعمال كلا والف كلا ثم اذا كانت حيوة الانسان بجميع اوضاعها من نتائج الاعمال السابقة فلماذا يسعى الانسان لاصلاح اوضاعه ؟

هذا اللص قد ولد فى بيت اللصوص فكونه لصا قهرعليه ابتلى به جزاء لبعض اعماله السالفة فلماذا يؤمر حينئذ بترك اللصوصية ولماذا يسعى حينئذ فى اصلاح عمله لا نه يدرى ان هذا نتاج العمل الماضى الذى رمى سهمه عن قوسه .

فعقيدة الجزاء بهذا النحو الذى زعموه مما يميت نزعة الاصلاح والتهذيب للنفوس والاخلاق وانما الجزاء الحق الذى يبتنى على اعتقاده اصلاح الاعمال والاخلاق هو ان يكون للجزاء دور غير هذا الدور ودار وراء هذه الدار ويكون اليوم عمل ولا جزاء ويكون فى ذلك اليوم جزاء ولا عمل ويكون الى عد

والوعيد بالسعادة والشقاء في يوم ذلك الجزاء بحسب ما يرغب فيه الانسان ويتخذ رمنه في ادراكاته واحساساته المتغرزة فيه بالطباع فيكون اليوم المضمار وغد السباق والسبقة الجنة والغاية النار هذا هو الجزاء الصحيح الموافق لقضية العدل والنظام وهو الذى انبأ عنه القرآن فى اياته وسوره ودل عليه فى فاتحة الكتاب بتصريحه بان للجزاء دورا منحازا عن هذا الدور وزمانا غير هذا الزمان فى قوله سبحانه : (مالك يوم الدين)

اياك نعبد واياك نستعين

التفات من الغيبة الى الخطاب والالتفات شائع فى كلام العرب ونظائره كثيرة منها قول ابى كبير الهذلى:

يا لهف نفسى كان جلدة خالد ... وبياض وجهك للتراب الاعفر

فرجع الى الخطاب بقوله (وبياض وجهك) بعد ما قد مضى الخبر عن خالد على نحو الغائب ومنه قول لبيد بن ربيعة :

باتت تشكى الىّ النفس مجهشة ... وقد حملتك سبعا بعد سبعينا

فرجع الى مخاطبة نفسه بعد ما تقدم الخبر عنها على وجه الغائب ومن امثاله فى التنزيل على عكس ذلك قوله سبحانه (حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة) فخاطب ثم رجع الى الخبر عن الغائب ولم يقل (وجرين بكم) والسر المطرد للالتفات الذى عد لاجله من اساليب البلاغة ان التنقل من اسلوب الى اسلوب يوجب تطرية للسامع ويزيده نشاطا فى الاصغاء الى الكلام ومع ذلك فقد يختص بمزايا خاصة واسرار متفردة فى الكلام توجب سموا فى الحسن واعتلاء بالبلاغة لا يوجد فى غيره من الموارد ومنه الالتفات فى هذا المقام من فاتحة الكتاب فان فيه سرا عظيما من اسرار البلاغة لا ينكشف الا ببسط فى الكلام وذلك سوف يظهر فى طيات القول عن حسن النظام.

نظم الكلام فى الايات المذكورة

ان العبد اول ما يبتدئ يفتتح بالحمد فينسبه الى الله سبحانه مسميا له باسم جلالته من غير تقدمة نعت من نعوته ثم يخطو الخطوات الى الاوصاف فيقول : رب العالمين، الرحمن، الرحيم، مالك يوم الدين، وهنا يكل اللسان وينتهى البيان ولا يخفى ان هذه النعوت هى بمنزلة التعليل لكونه سبحانه اهلا للعبادة دون من سواه فان الذى يخضع له ويعظمه احد من الخلائق فانما هو اما لمحاسن ذاته الخاصة ومزاياها المتفردة فى حد نفسها او لكونه ممن اسدى خيرا الى هذا الشخص فى سالف من الزمان او لكونه ممن ينتفع به فى حاله الحاضر او لكونه ممن يرجو منه الخير فى الاتى او لانه يخاف منه بطشا وشدة وهذه الوجوه باجمعها مجتمعة فى الذات المقدسة الالهية وهى التى قد تكفل باثباتها على الترتيب المذكور بعينه سورة الفاتحة من اولها الى هنا فذكر اسم الجلالة اشارة الى الذات المقدسة المستجمعة لجميع صفات الكمال ولا يتكفل باداء هذا الاستجماع للكمالات سوى اسم الذات لفظ اخر كما بيناه فى تفسير اية التسمية ثم قال (رب العالمين) تنبيها على ان بقاء الانسان فى وجوده انما هو من تربية الحق له وجوده فهو المسدى للخير الى الانسان من اول اوان كيانه حتى اليوم ولولا اسداؤه اليه لاصبح نسيا منسيا كان لم يكن شيئا مذكورا ثم قال (الرحمن) اشارة الى انه لا ينفك من رحمته فى حالته الحاضرة وان ما يصله من الرزق وانحاء الرفاهية والنعيم كلها من اثار رحمته على عباده ثم قال (الرحيم) اشارة الى انه منه يرجى العفو والغفران واللطف والعناية الخاصة فى مستقبل الاحوال من دور الاجلة ثم قال (مالك يوم الدين) اشارة الى سلطته التامة وحكمته البالغة وعدله الشامل الموجب للجزاء بالاعمال وذلك ما يوجب الخوف والخشية والحذر من عقابه وعذابه فتمت بذلك كل الاسباب التى بها يستأهل غاية التعظيم والاجلال فقال عند ذلك (اياك نعبد واياك نستعين) استنتاجا للمطلوب وترتيبا للمسبب على اسبابه والمدلول على دليله فجاء الكلام كقضية مسجلة بالبرهان رصين الاساس مستحكم البنيان لا موقع فيه لريب ولا مجال لتكييت وتذبيت.

ان الدّين يدعو الى الاجتهاد فى الاعمال والجهد فى العمل لا تيأتى مع قنوط ويأس ولا مع طمانينة كاملة بحصول المراد فان الذى يثق بحصول النتيجة على اى حال يرى السعى والاجتهاد شيئاً من غير طائل وتحصيلاً لامر حاصل والذى ييأس من نيل المقصود كذلك يرى السعى طلبا للمحال وجهداً من غير نتيجة ولذلك قد جاء الدّين يقمع كلا الامرين ويستأصل شافتهما بالتسوية بين الكفتين فقال الايمان نصفان نصف خوف ونصف رجاء وكان فى الايات المذكورة من الفاتحة مراعاة لهذه الجهة باجلى مظاهر العناية حيث صدر المنعوت باسم الذات كلمة (الله) وهو مما يستوى فيه الامران ويهاج من استماعه العاطفتان عاطفة رجاء وامل وعاطفة خشية ووجل اذ هو الاله الرحمن الرحيم العفو الغفور المتفضل البر الكريم وهو الملك السلطان المهيمن العزيز الجبار المتكبر العدل الحكيم ثم اخذ فى التفصيل على نحو التوصيف فقال: رب العالمين الرحمن الرحيم فكان فى هاتين الفاصلتين اثارة لعواطف الرّجاء وتهييج لنزعات الآمال مما يوجب السّكون للنفس وارتياحا للطبع ثقة وركونا الى رحمته الواسعة التامّة الشاملة للعباد فى الدنيا والاخرة نعقّبه سبحانه بقوله: مالك يوم الدين المنبئ عن عدله سبحانه الموجب للحساب والمجازاة بما يأتيه العباد من الاعمال وعند ذلك يسود الخوف ويستولى الخشية وتتولّد فى النفوس فكرة المراقبة والمحاسبة للافعال والاعمال انها هل تستحق جزاء خير فى يوم الحساب ام هى مما تستوجب العذاب والعقاب وتجسّم فى عيون المقربين احوال الساعة واهوالها يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم يوم يقول الظالم يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله ويقول رب ارجعون لعلى اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها.

هذا هو تاثير قوله: مالك يوم الدين فى نفوس العارفين ومن ذلك ما روى فى الكافى باسناده عن الزهرى فى حديث قال كان على بن الحسين ؑ اذا قرأ مالك يوم الدين يكررها حتى يكاد ان يزهق روحه وفى رواية العياشى ان الصّادق ؑ كان يقرأه ما لا يحصى.

واذا تولدت فى العبد هذه الحالة وباجتماعها مع ما قبلها حصلت الكيفيّة

الوحدانية الممتزجة من الخوف والرّجاء حصل المحرّك الى العمل والتفت الى اداء فرائض العبودية بقدر ما يستطيع بجهده والطلب من الله سبحانه الاعانة فى ما يقصر عنه من جهوده فيقول: اياك نعبد واياك نستعين.

ثم لا يخفى ان حقائق الدّين على ما اوعزنا اليه من قبل ترجع الى امرين المبدأ والمعاد وكلاهما يعودان الى الذات المقدّسة الالهيّة على ما تنبئ عنه كلمة: (انا لله وانا اليه راجعون) وذلك بمعنى انه هو الاول وهو الآخر والمبدأية له سبحانه انما كانت بالالوهية المتجلية فى الخلق على صفة الربوبية والرحمانية والآخرية له انما صلة بالمعاد تظهر بمالكيته ليوم الدين ورحمته يومئذ المختصّة بعباده المؤمنين وقد تضمن المراتب المذكورة كلها على التنسيق التام قوله: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرّحيم مالك يوم الدين وبذلك حصلت الشهادة بكلا شطرى الاسلام الايمان بالله واليوم الاخر اللّذين وقع التاكيد بهما فى غير موضع من القرآن.

وفيه مع ذلك افصاح عن علاقة العبد مع ربه فى كل ادواره الامكانية المحيطة بحيوته اذ هو لامكانه وحدوثه موجود محتف بحالين حال قبله وهو العدم وحال بعده وهى المفارقة لهذه الحيوة وبينهما الحيوة نفسها بهذه النشأة الحاضرة وهو فى حاله الاول كان مفتقرا فى حدوثه الى الذات الواجبة الحقة ولم يكن فى علاقته معها فى هذا الحال جهة سوى نقصه الامكانى وكمالها الوجوبى. ذلك الكمال الّذى ينبئ عنه الاسم المقدس (الله) فان العلائق الاخر من التربية والرازقية وغيرهما انما تبرز بالفعل من بعد وجوده فى الاعيان واما الذى يربطه مع تلك الذات فى الحال فهو ليس الا كونها (الله) ثم فى الحال الثانى وهو الموجود الحاضر فهو مفتقر اليه سبحانه فى البقاء وذلك انما يكون بتربيته وافاضته عليه الارزاق وجلائل الانعام وهى التى احتوت عليها كلمتا (رب العالمين) و(الرّحمن) ثم من بعد مفارقته لهذه الحيوة كانت تنقطع علاقته عنه او يصير معدوما صرفا لا مرجع له ولا معاد ولكنه ليس كذلك بل انه بعد ذلك يعود ويرجع ويكون رجوعه الى نفس ذلك الاله الحق الذى لم يجزيه

باعماله. فهو مفتقر اليه يومئذ فى العفو والغفران وعلو الدرجات بالرحمة والرضوان وهو مفاد قوله: الرحيم مالك يوم الدّين. واذا كان ذلك كذلك وظهران العبد بكل ادناره وشرا شرا حواله وشئونه مرتبط به سبحانه عقيب للحاجة اليه فحق اذن ان يتمثل امامه ذلك الجلال العظيم والعز المطلق والجبروت الباهر فيعنو له ساجدا بجبهة الاخلاص معترفا لديه بالعبودية الخالصة مستمدّا منه التوفيق والمعونة بقوله مخاطبا اياه: اياك نعبد واياك نستعين.

لاريب ان العبد بنقائصه الامكانية بعيد عن ساحة الوجوب المقدس بكل معنى الكلمة فهو لاجل ذلك فى حجاب عنه ولكنه كلما جلى نفسه بالتجليات العرفانية وزاد توصلا نحوه بالمعرفة والايمان ازداد تقربا اليه وازدلافا نحوه.

وهو سرّ قصد القربة فى العبادات وبهذا المعنى ورد فى الحديث ان الصلوٰة معراج للمؤمن وهذا المعنى متجسّد للعقول بالاسلوب البديع الجارى فى فاتحة الكتاب فان القارى حينما اخذ بالقراءة فهو لاجل ماهو فيه من المحجوبية عن تلك الساحة المقدسة يذكر الله سبحانه على طريق ذكر للغائب ولكنه يستمد منه المعونة باسمه المقدس مثنيا عليه ببعض نعوته العظيمة ثم انه يخطو الخطوات امامه الى حريم قدسه المنيع فكأنه كلما اجرى صفة من صفاته على لسانه انكشف له حجاب من حجبه وارتفع عنه غطاء من عيونه حتى يبلغ الى حده الاخير الذى كان سبحانه لاجله غاية الغايات ونهاية المقاصد وهو كونه المرجع المنتهى اليه فى يوم المعاد يوم الفصل والقضاء يوم الحساب والدّين فاذا شهد له بذلك فقد ارتفعت عنه الحجب طرّا فرأى نفسه ماثلا امام ذلك الجلال فعاد مخاطبا له بقوله: ايّاك نعبد واياك نستعين.

وفيها ايماء بان العبادة لا تتم على حقها الا اذا بلغت المعرفة الى حد يرى ربّه عنده نصب عينيه على ما دل عليه كلام سيّد العابدين امير المومنين على سلام الله عليه حين سأله من سأله: هل رأيت ربّك؟ فقال وكيف اعبد مالم اره ثم قال لا تراه العيون بالابصار ولكن تراه القلوب بالبصائر

فكان القائل حين يقول: ايّاك نعبد واياك نستعين فهو ينبئ بهذا القول انى لا اعبد الا من اراه امام عينى فى رؤية الفؤاد وان لم ادركه ببصرى فى رؤية العيون.

العبادة وتخصيصها بالاله الحق سبحانه

من الظاهر الّذى لا يحتاج الى زيادة بيان ان تقديم المعمول فى مثل قوله سبحانه: اياك نعبد واياك نستعين يدلّ على التخصيص فلو قيل: نعبدك و نستعينك لم يظهر من اللفظ انه لا يعبد ولا يستعين من سواه ولكنه حين قال: اياك نعبد فقد دل على انه لا يعبد الا اياه. واذ قال: اياك نستعين دل على انه لا يستعين الا منه وهذا فى باب العبادة امر من مهامّ الدّين الاسلامى فان الاسلام لم يرفع لواءه الا على نشر التوحيد وقمع نواجم الشرك والشرك الذى جاء الاسلام لابطاله هو الشرك فى العبادة اى العبادة لمن سوى الله فان الشرك بمعنى الاعتقاد بان الخالق للارض والسموات غير الله لم يصدر من مشركى قريش الوثنيين كما يدل عليه قوله سبحانه: ولئن سألتهم من خلق السّموات والارض ليقولن الله فدل على انهم لم يكونوا يعتقدون فى اصنامهم انّها الخلق والامر ولكنهم كانوا يعبدونها محتجين على ذلك بقولهم: ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فابطل الاسلام ذلك وجاءت تعاليمه على ان لا يعبد الا الله وبذلك تمّ التوحيد الذى يدعو اليه الاسلام ويقصده فكان قوله سبحانه: اياك نعبد واياك نستعين شهادة عن عباده بالتوحيد الحق. التوحيد فى العمل المسجل لتوحيدهم اياه فى كلمة الشهادة باللّسان

والعبادة باصل اللغة وان كان اصلها الذلة ولذا تسمى العرب الطريق المذلل الذى قد وطئته الاقدام وذللته السابلة معبّدا ومن ذلك قول طرفة بن العبد.

تبارى عتاقا ناجيات واتبعت ... وظيفا وظيفا فوق مور معبّد

يعنى بالمور الطريق وبالمعبّد المذلّل الموطوء ومن ذلك قيل للبعير المذلل بالركوب فى الحوائج معبّد ومنه سمى العبد عبدا لذلته لمولاه لكنها فى العرف والاستعمال قد اختصّت بمعنى اخرجها عن كونها بمعنى التذلل والخضوع بقول مطلق ولذلك

خضوع المملوك لمالكه والولد لوالده والتلميذ لاستاذه والجاهل للعالم لا يسمّى عبادة وليس كل خضوع وتذلل عبادة فى الشرع ايضا ولذا قد امر الله تعالى به بالنسبة الى لوالدين قال: (واخفض لهما جناح الذّل) ولو كان ذلك عبادة لكان ذلك من الشرك الذى لا يأمر الله سبحانه به وقد ذكر الله سبحانه ما يختصّ بنفسه من حقه تعالى وما وجب للابوين فى سياق واحد فقال: قضى ربّك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا فسمّى ما يجب له سبحانه عبادة وما اوجبه للوالدين احسانا ولو كان مطلق التذلل عبادة لكان المامور به للوالدين داخلا تحت عنوان العبادة. وكذلك هو معنى غير التعظيم ولذلك امر الله سبحانه به ناسباله الى غيره سبحانه قال: ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب وقال: من يعظم حرمات الله فهو خير له ولو كان التعظيم مساوقا للعبادة بقول مطلق لكان هذا امرا بعبادة غير الله سبحانه وتعالى عن ذلك.

وكانت هذه المزعمة مزعمة كون التعظيم والتذلل لغير الله عبادة له واشراكا بالله سبحانه مما اسس عليها بنيان الدّعوة الوهابية فى بلاد نجد على غضون المائة الثالثة عشر ولم تزل تنمو تارة وتضمحل اخرى الى ان تسيطرت اليوم على الحرمين الشريفين بحكم المقادير فاصبحت ذات سلطة وقوّة قائمة بتكفير المسلمين واهل القبلة بزعم انهم مشركون يعبدون غير الله حيث يعظمون مشاهد الاولياء والمقربين ويأتونها قصد التبرك والتسليم مع انّ الذى سبقهم ويعدّ اماما لهم فى مزعمتهم الاثيمة من تكفير اهل القبلة شيخ الاسلام احمد بن تيمية الحرانى لم يستطع الالتزام بما يقتضيه المعنى اللغوى لكلمة العبادة فى استعمالاتها العرفية والاحكام الشرعية فاخذ يجمجم فى ذلك ويتمتم حيث يقول فى رسالة العبودية المندرجة فى مجموع الرسائل من تاليفه المطبوع فى مصر سنة ١٣٢٣ العبادة اصل معناها الذّل يقال طريق معبد اذا كان مذللا قد وطئته الاقدام لكن العبادة المامور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب فهى تتضمّن غاية الذل لله بغاية المحبة له ———— ومن خضع لانسان مع بغضه له فلا يكون عابدا ولو احب شيئا ولم يخضع له لم يكن عابدا له كما قد يحبّ ولده وصديقه ولهذا لا يكفى احدهما فى عبادة

الله بل يجب ان يكون الله احبّ الى العبد من كل شيئ وان يكون الله عنده اعظم من كل شيئ الخ وقال فى كتابه (التحفة العراقية فى الاعمال القلبية) عند الكلام على معنى العبادة هى اسم يجمع كمال الحبّ ونهايته وكمال الذّل ونهايته فالحبّ الخلّى عن ذل والذل الخلّى عن حب لا يكون عبادة وانما العبادة ما يجمع كمال الامرين ولهذا كانت العبادة لا تصلح الا لله آه وقد ضرب على هذا الوتر فى هذه العصور الشيخ محمد بن عبد اللطيف آل عبد الوهاب فى رسالته التى هى الخامسة من رسائل الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية المطبوعة بامر السلطان ابن السّعود فى مصر سنة ١٣٤٢ هـ فقال: انا ندعوا الى دين الاسلام والتزام اركانه واحكامه الذى اصله واساسه شهادة ان لا اله الا الله والامر بعبادة الله وحده لا شريك له وهذه العبادة مبنية على اصلين كمال الحب لله مع كمال الخضوع والذل له الخ

فترى انه قد جعل العبادة على ركنين الحب والخضوع ولا شكّ انّ شيئا منهما بانفراده ليس مخصوصا بالله سبحانه فكيف يكون المجموع مما لا يجوز لغيره وتراه يقول من خضع لانسان مع بغضه له فلا يكون عابدا وكأنه يريد به مثل خضوع الرعيّة للسلطان الجائر فانه خضوع من دون حب لكنه ماذا عسى يقول فيما اذا كان السلطان عادلا فان الخضوع حينئذ يكون مع الحب ومثل للحب من غير خضوع بمحبّة الشخص لولده وصديقه فماذا يقول فى محبة الانسان لوالده فانه يكون حبا مع خضوع وان احترز عن كل ذلك بلفظة (الكمال) على ما فى العبارة الثانية من قوله: انما العبادة ما يجمع كمال الامرين» ففيه مع لغويّة اعتبار الاجتماع للامرين حينئذ كما لا يخفى انه ليس بحكم الوجدان حب المشركين لاصنامهم ازيد من حبهم لانفسهم واولادهم واعزّ اقاربهم بل واموالهم وقد نقل ان بعضا منهم صنع صنما من تمر فعبده ثم لما جاع اكله وكذلك جملة من الاعمال التى يؤتى بها على وجه العبادة ليس الخضوع فيها اكثر من خضوع الرعايا للملوك مع ان الكمال فى الحب امر باطنى فيمكن التنصل لكل عابد شيئا من الاشياء عن وصمة الاشراك بانكار كونه ممن يحبه كمال الحب فلا يمكن الالزام لاحد بانه مشرك ابدا ولذا قد وقع التلجلج والتجمجم فى ذلك فى كلمات عظماء الوهابية فلم تستقر على ذلك المعهود

من امامهم المقام فجاء فی رسالة عبد العزيز الاول ابن محمّد بن سعود وهی الاولی من رسائل الهدية السنيّة: العبادة اسم جامع لكل ما يحبّه الله ويرضاه من الاقوال الافعال مختصّة بجلالته وعظمته آه فجعل العبادة عبارة عن اقوال وافعال موصوفة بصفة خاصة وقد ذكر فی مقام التحديد لهذه الصفة امرين الاول كونها مما يحبّه الله ويرضاه والثانی اختصاصها بجلال الله وعظمته ولا ادری هل الدخيل فی تحقق العبادة هو الامر الاول ففيه انه يقتضی ان لا تكون الافعال التی يأتی بها المشركون لاصنامهم عبادة للاصنام اذ ليست تلك الافعال مما يحبّ الله ويرضاه حتی تكون عبادة له وليست الاصنام ممن تتصف بالحبّ والرضا حتی تكون عبادة لها او الامر الثانی ففيه ان تسمية القول او الفعل بالعبادة تتوقف علی ثبوت الاختصاص بالله سبحانه فلا يمكن الاستدلال علی الاختصاص به سبحانه فی فعل من الافعال بانه عبادة فيختص به سبحانه وهؤلاء اعنی الوهابية يستدلون علی منع كثير من الاقوال والافعال كالتوسل والاستشفاع والتقبيل والاستلام والتوجه عند الدعاء ونحو ذلك بانها عبادة لا تصلح لغير الله سبحانه فيكون فعلها لغيره من الشرك المحرّم وهذا لا يتم علی ما ذكر فی تعريف العبادة ولذا فان امام نحلتهم الشيخ محمّد بن عبد الوهاب قد استراح بزعمه من هذه الورطات بجعل العبادة عبارة عن افعال خاصة سماها باسمائها فقال علی ما نقل عنه فی رسالة عبد العزيز المذكورة: العبادات التی صرفها المشركون لالهتهم هی افعال العباد الصادرة عنه كالحبّ والخضوع والانابة والتوكل والدّعاء والاستعانة والاستغاثة والخوف والرجاء والتوكل والنسك والتقوی والطواف ببيته رغبة ورجاء وتعلق القلوب والآمال بفيضه ومدد احسانه وكرمه فهذه الانواع اشرف انواع العبادة واجلّها بل هی لبّ سائر الاعمال الاسلامية وخلاصتها وكل عمل يخلو منها فهو خداج مردود علی صاحبه وانما اشرك وكفر من كفر من المشركين بقصد غير الله بهذا وتأهيله لذلك آه وانت تری ما فی هذا الطريق من الامت والعوج اذ ليست كلمة العبادة موضوعة بازاء احاد هذه الالفاظ بخصوصها قطعا والا كانت من قبيل المشترك اللفظی الذی يختص باحد معانيه عند الاستعمال فلا يترتب الحكم علی جميع تلك الافعال كما لا يخفی فلا بد من

معنی جامع فی البين يكون كل من الامور المذكورة مندرجا فی ذلك الجامع اندراج الفرد تحت الكلی وبملاحظة ذلك الجامع يحكم بان الفعل الفلانی داخل فی العبادة اولا امّا الامور المذكورة فی كلامه فكثير منها مما لا يختص به سبحانه بقول مطلق كالحبّ والخضوع والاستعانة والاستغاثة والخوف والرّجاء ونحو ذلك علی ما اعترف به قدوته ابن تيمية فی سالف كلامه فان الحبّ يتحقق فی الوالد بالنسبة الی ولده والخضوع فی الرعية مع سلطانها والاستعانة والاستغاثة فی كل ضعيف مع قوی والخوف من كل شیٔ مهول والرّجاء فی كل امر نافع ولو علی نحو السّببية فلا بد من التقييد ببعض القيود حتی يكون مندرجا فی العبادة المختصة به سبحانه واقل ما تستنتجه من هذا الاضطراب المدهش فی كلماتهم فی تحديد العبادة ان اللفظة ليست باقية علی وضعها الاصلی اللغوی المساوق لمطلق الذّل والخضوع ثم انها متشابهة بحسب معناها العرفی المنقول اليه اذًا فاقسم عليك بالله الكريم ايّها المنصف الخبير قل لی بحق هل يمكن التسرّع بمثل هذا الامر المتشابه الغامض المضطرب فيه الی مثل الخطب العظيم الشديد الخطر الذی هو تكفير اهل القبلة واستحلال دمائهم والاموال بالاستناد الی انهم يعبدون غير الله فهم مشركون كفار اوليس اللازم فی ذلك الاقتصار علی القدر المتيقن الذی لا يحوم حوله شبهة ولا تاويل وهذا ما نبه عليه الشيخ الاكبر كاشف الغطاء الشيخ جعفر النجفی فی كتابه (منهج الرشاد لمن اراد السداد) الذی كتبه الی بعض امراء نجد من ابناء السعود فی ذلك العصر ناصحا له وكان ذلك اوان طلوع ابن عبد الوهاب فی بلاد نجد قال:

اعلم ان الالفاظ اللغوية والعرفية العامّة قد تبقی علی حالها من المعانی القديمة فلذلك لا تحتاج الی بيان سواء وردت فی السنة والقرآن ام لا واما اذا نقلت عن المعانی الاولية الی غيرها او استعملت فی المعانی القانونية علی وجه المجازية فهی من المجمل المحتاج الی البيان كلفظ الصّلوة والصيام والحج فانه لولم يبيّنها الشرع لبقيت علی اجمالها حيث لا يراد منها مطلق الدّعاء والامساك والقصد بل معنی جديد يتوقف معرفته علی بيان وتحديد ومن هذا القبيل ما نحن فيه لفظ العبادة والدعاء ونحوهما فانه لا يراد بهما فی لحوق الشرك

بهما المعنى القديم ولالزم كفر الناس من يوم آدم الى يومنا هذا لان العبادة بمعنى الطاعة والدعاء بمعنى النداء والاستغاثة بالمخلوق لا يخلو منها احد ومن اطوع من العبد لسيده والزوجة لزوجها والرعية لملوكهم ولا زالوا ينادونهم ويطلبون اعانتهم ومساعدتهم بل الرؤساء لم يزالوا يستغيثون بجنودهم واتباعهم وبني بونهم فعلم انه لا يراد بهذه المذكورات المعاني السابقات وتعيين ارادة المعاني الجديدة فصارت بذلك من المجملات والمتشابهات ولا يجوز الحكم بمقتضاها الا في الموضع المعلوم دون المشكوك والموهوم اه

اما البحث عن معنى العبادة على ما هو التحقيق في هذا الباب فقد تكلمنا على ذلك قبل عشر سنين في كتابنا (كشف النقاب عن عقائد ابن عبد الوهاب) فقلنا :

ان العبادة كما هو الظاهر من لفظها هي الطرق المخصوصة لخضوع العبد لمن يعتقده الها ولذلك خضوع المملوك لمالكه والولد لوالده والتلميذ لاستاده والجاهل للعالم لا يسمى عبادة ولكن خضوع المجوسية للنار والوثنية للاصنام والتنزية للشمس عبادة عند سائر اهل العرف فاذا تحقق كالشمس في رابعة النهار ان اعتقاد الالوهية ماخوذ في معنى العبادة ——— واذ علم ان كل خضوع وتعظيم ليس بعبادة بل العبادة هو الخضوع مع اعتقاد الالوهية فنقول ان المسلمين الذين يزورون قبور الانبياء والصالحين ويعظمونها ويقبلونها ويطوفون حولها ويتمسحون بها لا يخطر ببال احد منهم ان هؤلاء الانبياء والصالحين او قبورهم آلهة يجب عبادتهم او شركاء لله سبحانه او ارباب من دون الله بل انهم يجدون من نفوسهم يقينا لا مزيد عليه انهم عباد مكرمون اطاعوا احكامه وامتثلوا اوامره وبذلوا في سبيله واعلاء كلمته نفوسهم واموالهم فاكرمهم الله بجنته واعزهم بجوار قدسه فلذلك هم مستحقون منا بالتعظيم ومستأهلون للخضوع لهم والاستكانة فهذا التعظيم في الحقيقة راجع الى الله وهو عين التوحيد والاستسلام لعزة الله ——— ان قياس هؤلاء المؤمنين المخلصين على مشركي عرب الجاهلية ——— مبني على الجهل بل التجاهل عن آيات كتاب الله تع وما ذكر من اخبارهم وعقائدهم فانهم كانوا

يعتقدون في اصنامهم التي يخضعون لها انها آلهة وانها تقضي الحوائج وتدفع الاذى وتجلب النفع وقد استغنوا بذلك عن عبادة الله فقد حكى الله تعالى قولهم في سورة الفرقان (ان كاد ليضلنا عن آلهتنا) وقال تعالى في سورة الصافات (ويقولون ائنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون)

وقال تعالى حكاية عن ابراهيم (اذ قال لابيه وقومه ماذا تعبدون ائفكا آلهة دون الله تريدون) ثم قال (فراغ الى آلهتهم فقال الا تاكلون) وقال تعالى في سورة ص حكاية عن قولهم (اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب) وقال تعالى في سورة الفرقان (واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن انسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا) فعلم ان اكثرهم كانوا لا يعلمون الها سوى الاصنام التي كانوا يعبدونها وقال تعالى في سورة الشعراء حكاية عن اهل جهنم (قالوا وهم فيها يختصمون تالله ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين) فتحقق انهم كانوا يعتقدون في اصنامهم انها مساوية لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال تعالى في سورة القصص (ويوم يناديهم فيقول اين شركائي الذين كنتم تزعمون) فثبت انهم كانوا يزعمون في اصنامهم انها شركاء لله وقال تعالى في سورة الزخرف حاكيا عنهم (وقالوا أآلهتنا خير ام هو) وقال تع في سورة الاحقاف (قالوا اجئتنا لتافكنا عن آلهتنا) وحكى تعالى عنهم في سورة نوح (وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) وفي سورة هود (وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) وقال تعالى (فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء) وقال تعالى في سورة الحجر (انا كفيناك المستهزئين الذين يجعلون مع الله الها آخر) وقال تعالى في سورة الاسراء (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا) وقال تعالى في سورة مريم (واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزا) وقال تعالى في سورة الانبياء (اهذا الذي

يذكر آلهتكم) وقال حاكيا عنهم (قالوا من فعل هذا بآلهتنا انه لمن الظالمين)
ثم قال (قالوا انت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم) الى ان قال (قالوا حرّقوه
وانصروا آلهتكم ان كنتم فاعلين) وقال تعالى فى سورة الفرقان (واتخذوا
من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرّا
ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا) وبالجملة فلا مجال للشك فى ان هؤلاء المشركين
كانوا معتقدين فى اصنامهم انها آلهة وشركاء لله سبحانه تعالى عن ذلك علوّا كبيرا
بخلاف المسلمين المؤمنين الموحدين الذين يزورون قبور الاولياء والمقرّبين
والانبياء والمرسلين يخضعون لها من حيث كونهم عباد الله فظهر الفرق بين
المؤمنين والمشركين انتهى ما اردنا نقله فى المقام .

وصادفنا بالوفاق فى ذلك شيخنا البلاغى طاب ثراه فى تفسيره المطبوع اخيرا
فقال : ان العبادة ما يرونه مشعرا بالخضوع لمن يتخذه الخاضع الٰها ليوفيه بذلك
ما يراه له من حق الامتياز بالالٰهيّة او بجنوان انه رمزا ومجسمة لمن يزعمونه
الٰها آه .

ولكن الصّواب ان ذلك كله مهما كان صحيحا فى حد نفسه فهو لا يكفى فيما
هو المهم فى الباب من تعريف العبادة بحقيقة معناها المحكّم فى الافراد المشكوكة بعد
ما كان معنى (الاٰله) على ما يظهر من مراجعة موارد الاستعمال هو المعبود وان من
عبد فقد جعل الٰها فان استحق العبادة كان الٰها حقا وان لم يستحق العبادة كان الٰها
باطلا فلو عرف مفهوم (العبادة) بما يصنع مع الاٰله لزم الدور الظاهر ومثله
وان كان دائرا بين اللغويّين فى مقام الشرح للفظ الا انه لا يجوز ولا يغنى فى مقام
التحديد للمعنى . اذن فلا بد من النظر فى حقيقة العبادة التى اذا اتى بها لشيئ او شخص
صار ذلك الشيئ او الشخص الٰها لهذا الانسان وهذا امر غامض جدّا يكاد ان
يكل فيه البصر ويعجز النظر فيرجع وهو حسير ويعترف بالعجز والقصور .
ولذلك اضطربت فيه كلمات المدققين لم تستقر على شيئ فقال الشيخ

جعفر النجفى فى رسالته المتقدّم ذكرها : ان العبادة ان اريد بها مجرّد الامتثال
والطاعة كانت الزوجة والامة والعبد والخادم والاجراء ونحوهم عابدين لغير الله
وان اريد الامتثال والانقياد للعظيم فى ذاته المستوجب للطاعة لا بواسطة امر غيره فان ذلك
ليس من افعال المسلمين الخ

وفى موضع آخر بعد ما ذكر انه يجب الاقتصار فى مفهوم العبادة على الموضع المعلوم
قال : انما هو خطاب الوضيع لمن شانه رفيع على ان يكون مالك التصرف او خدمته الخاصة
لرفعته الذاتية وشرافته الاصلية من دون امر آمر ولا تكليف مكلف بل من مجرّد الابتداع
والاختراع واما ما كان عن امر فالمعبود هو الآمر آه

فتستنبط من العبارتين المذكورتين انه يرى تعريف العبادة ولو على نحو القدر المتيقن
انها الامتثال والانقياد للعظيم فى ذاته المستوجب للطاعة لا بواسطة امر غيره .

وقال الاستاذ الشيخ محمّد عبده مفتى الدّيار المصريّة فى تفسيره : تدل الاساليب
الصحيحة والاستعمال العربى الصّراح ان العبادة ضرب من الخضوع بالغ حد النهاية ناشئ
عن استشعار القلب عظمة للمعبود لا يعرف منشأها واعتقاد بسلطة لا يدرك كنهها وماهيتها
وقصارى ما يعرفه منها انها محيطة به ولكنها فوق ادراكه آه

وقال علامة العصر الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء فى رسالته (نقض فتاوى
الوهابية ورد كلية مذهبهم) :

ان حقيقة العبادة ومصاص مغزاها وكنه روحها ومغزاها بعد كونها ماخوذة بحسب
الاشتقاق من العبد والعبودية والعبد لعبد فى الحقيقة وطباق نفس الامر والواقع ما ملكته
بالاغتنام او الشراء او غيرهما من الاسباب والسيّد والمولى من تولّى عليك بالغلبة
والقهر او المصانعة والخداع . انما السيّد من انعم عليك بنعمة الحيوة وخلع عليك بعد
العدم خلعة الوجود ودبّاك فى بواطن الاصلاب وبطون الارحام سترا ولا تراك سوى
عينه ولا ترعاك سوى عنايته فذاك هو الرب والمالك والسيّد حقيقة من غير تسامح
فى المعنى ولا تجوّز فى اللفظ وانت ذلك العبد المملوك بحقيقة العبودية المربوب

بنعمة الايجاد والتكوين والصنع والخلق وقد اقتضت تلك العبودية حسب النواميس العقلية والاعتبار والروية المعزى اليها بقوله عز شانه : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فالعبادة معناها كلفظها مشتقة من العبودية وهى شأن من شئونها واثر من آثارها فان العبودية قضت على العبد حفظا لاستدامة تلك النعمة بل النعم الجمة وامتدادها ابدا بان يقف العبد موقف الاذعان والاعتراف بها لوليها ومولها فكما انه فى موطن الحق والواقع كان عاجزا قاصرا وعجزا محضا ولا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة كذلك يكون فى موطن الخارج والظاهر ماثلا بين يدى مولاه فى غاية الخضوع والذلة والعجز والحاجة فالعبادة حقيقة هى التظاهر بتلك العبودية الحقيقية باستعمال اقصى مراتب الخضوع فى الظاهر بجميع القوى والمشاعر مقرونا باستحضار تلك الجوهرة المكنونة والدرة الثمينة ـــ جوهرة العبودية ـــ والى اخضع واخشع واسجد واعبد ذلك المنعم الذى انعم على بنعمة الحيوة واسبغ على جلابيب الوجود فصرت بتلك النعم مغمورا بعد ان اتى على حين من الدهر لم اكن فيه شيئا مذكورا اذا فالعبادة على الحقيقة هى كون العبد فى مقام الاعتراف والاذعان بالعبودية مقرونا بما يليق بها من استعمال ما يدل على اقصى مراتب الخضوع والذلة بالسجود والركوع والهرولة والطواف وغير ذلك مما وظفته الشرائع واوعزت اليه الاديان من معلوم الحكمة ومجهولها ومبهم الحقيقة او معقولها آه

وهذه العبارات كلها وان كانت لا تخلو عن المناقشات فى القيود والحدود وعلى الاخص الاخيرة لاسترسالها واستطرادها فى مقام البسط والتشريح لكثير مما يخل بالقصد ويعطى موقعا للايراد الا انها جميعا كما ترى تحوم حول نقطة واحدة راسخة فى اعماق الفؤاد ترمى اليها بسهام التعبيرات فتصيب مرة وتخطئ اخرى.

والذى نستطيع بجهدنا فى مقام التعبير (ونسأل الله سبحانه التسديد) هو ان العبادة اتيان وظائف خاصة على جهة الخضوع الذى لا يبتنى على اسباب مادية كالسلطنة والرقية ونحوها بل يبتنى على وله بالقلب المنبعث عن استشعار عظمة لذلك

الشيئ الموجب لذلك الخضوع والاستقلال من دون ملاحظة امر لامر آخر فان كان بملاحظة امر كان الخضوع والوله بالحقيقة لذلك الأمر.

فكل من أله القلب اليه بهذا الوله كان الها وكل ما اتى له من وظائف الخضوع عبادة فان استحق وله القلب اليه على هذا النحو كان الها حقا وكانت عبادته صحيحة وان لم يستحق ذلك كان الها باطلا وعبادته شركا وعبدة الاصنام انما اشركوا حيث لم يكونوا يرون الخضوع لتلك الاصنام امتثالا لحكم أمر امرهم بذلك وانما كانوا يرونها مستقلة بالخضوع بزعم انهم لا يصلون بانفسهم الى الله الخالق الرزاق الا بواسطة هذه الاصنام فهى لكونها واسطة مستحقة بخضوع الروح وأله القلب فكان اختراعا من عند انفسهم وبلغهم النهى عن ذلك على لسان الانبياء فلم ينتهوا بل كانوا يقولون (اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا الشيئ عجاب) فكانوا يرون كلا منها انها مستقلا باستحقاق العبودية له وكانوا يقولون (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) فقد اعترفوا بنسبة العبادة اليها الموجبة لكونها مستقلة بالخضوع والالوهية.

اما المعظمون لشعائر الله وحرماته كالمشاهد الكريمة والمقامات الشريفة فلا ترى احدا منهم ابدا اذا سئل عما يأتى به من الاعمال فيقول " اعبده ليقربنى الى الله " ونحو ذلك بل يقول " اعبد الله بامتثال امره فى تعظيم هذا الشعار "

ومع التأمل الدقيق يظهر لك ان العبادة من العناوين القصدية تتقوم حقيقتها بالقصد والارادة كالتعظيم والتاديب كالركوع والسجود وكالصلوة والصيام ونحوها بل انها تفترق عن هذه العناوين بان هذه العناوين عناوين اولية ولكن تلك عنوان طارئ لهذه العناوين فهى عنوان قصدى للعناوين القصدية فالقيام يكون على جهة التعظيم والتعظيم على جهة العبادة وكذا ضرب اليتيم على جهة التاديب والتاديب على جهة العبادة والانحناء على جهة الركوع والركوع على جهة العبادة والهوى الى الارض على جهة السجود والسجود على جهة العبادة الى غير ذلك.

فكما ان المعنونات بالعناوين الاولية قد تنفك عن تلك العناوين كما اذا

كان القيام لا لاجل التعظيم والانحناء لا بقصد الركوع والهوى لا على وجه السجود الى غير ذلك كذا العناوين الاولية قد تنفك عن عنوان العبادة كما اذا كان التعظيم لاجل بعض الاسباب المادية والركوع لاجل الرئاء وعلى هذا القياس وقد يقع عنوان العبادة ثالثا فى الرتبة كالسجود لاجل التعظيم على نحو العبادة فالسجود بنفسه عنوان قصدى يعرضه عنوان ثان وهو التعظيم ثم يعرض المجموع عنوان ثالث وهو العبادة ولما علمنا فى القيام لاجل التعظيم انه قد يكون لاجل بعض الاسباب المادية فلا يكون عبادة فكذا السجود يمكن ان يقع على وجه التعظيم من غير جهة العبادة كالسجود للملوك على الطريق المتعارف فى بعض البلاد فانه تعظيم لهم كالقيام لا عبادة غاية ما هنالك ان يرد النهى عنه فى الشرع فيكون حكما خاصا ثابتا فى هذا العمل فيكون اتيانه حينئذ محرما موجبا للاثم والعقوبة لا شركا مستلزما للخلود فى النار ويمكن ان يكون السجود تعظيما لشخص وعبادة لاله بل لله كسجود الملئكة لآدم امتثالا لامر الله سبحانه فكان السجود تعظيما لآدم وعبادة الله سبحانه ومما ذكرنا يظهر سر كون الرئاء معصية معبرا عنها بالشرك الخفى لا شركا بالحقيقة مستلزما للكفر لان المرائى يأتى بالركوع لا على جهة العبادة بل على وجه الرئاء فغاية ما هنالك انتفاء جهة العبادة بالنسبة الى الله سبحانه لا ثبوت تلك الجهة بالنسبة الى غيره سبحانه حتى يستلزم الشرك المساوق للكفر هذا تحقيق القول فى هذا الباب والله الهادى الى نهج الصواب.

الاستعانة واختصاصها به سبحانه

مثلما وقع الخطأ فى معنى العبادة المختصة بالله سبحانه قد وقع الخبط فى معنى الاستعانة ايضا فزعم الوهابيون ان من استغاث بالنبى او الوصى او احد المقربين وتوسل به فى قضاء الحوائج فقد اخل بما هو الواجب فى الدين من تخصيص الاستعانة بالله رب العالمين واصبح عند ذلك من المشركين يباح دمه وماله وعرضه لطائفة المسلمين المؤمنين الموحدين الذين هم طائفة

الوهابيين النجديين دون سائر المسلمين من بقاع الارضين . هذا ما استند واليه فى تكفير اهل القبلة وسفك دمائهم ونهب الاموال ولا يخفى عليك انه لو كان مطلق الاستعانة للغير محرما داخلا فى الكفر والشرك لكان كل الناس من لدن آدم الى اليوم كفارا ومشركين لا يستثنى من ذلك احد منهم حتى الانبياء والمرسلين فانهم يستعينون فى حوائجهم والمهام الدنيوية بالآلات والدواب والخدام والزوجات والاولاد والاصحاب وغيرهم وقال سبحانه تعاونوا على البر والتقوى او اذا لم تكن الاعانة مختصة بالله سبحانه فى مقام الاسناد فلماذا تكون الاستعانة من غيره شركا بالله ؟ فلا بد من ان يكون المراد من الاستعانة فى مقام التخصيص بالله سبحانه استعانة على نحو خاص ووجه مخصوص ولم يجد بدا من الاعتراف ببعض ما هنالك قدوة القوم ابن تيمية فى رسالته (الواسطة بين الخلق والحق) قال : الدعاء مشروع ان يدعو الاعلى للادنى والادنى للاعلى فطلب الشفاعة والدعاء من الانبياء كما كان المسلمون يستشفعون بالنبى صلى الله عليه وسلم فى الاستسقاء ويطلبون منه الدعاء بل وكذلك بعده استسقى عمر والمسلمون بالعباس عمه والناس يطلبون الشفاعة يوم القيامة من الانبياء ومحمد صلى الله عليه وسلم وهو سيد الشفعاء وله شفاعات يختص بها ومع هذا فقد ثبت فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على فانه من صلى على مرة صلى الله عليه عشرا ثم سلوا الله لى الوسيلة فانها درجة فى الجنة لا تنبغى الا لعبد من عباد الله وارجو ان اكون ذلك العبد فمن سأل الله لى الوسيلة حلت عليه شفاعتى يوم القيامة وقد قال لعمر لما اراد ان يعتمر وودعه يا اخى لا تنسنى من دعائك اه

وقال بعد ذلك فى اواخر الرسالة : ومع علم المؤمن ان الله رب كل شيئ ومليكه فانه لا ينكر ما خلقه الله من الاسباب كما جعل المطر سببا لانبات النبات قال الله تعالى (وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة) وكما جعل الشمس والقمر سببا لما يخلقه بهما

وكما جعل الشفاعة والدّعاء سببا لما يقضيه بذلك مثل صلوة المسلمين على جنازة الميت فان ذلك من الاسباب التى يرحمه الله بها ويثيب عليها المصلين عليه لكن ينبغى ان يعرف فى الاسباب ثلثة امور احدها ان السبب المعين لا يستقل بالمطلوب بل لا بدّ معه من اسباب اخر ومع هذا فلها موانع فان لم يكمل الله الاسباب ويدفع الموانع لم يحصل المقصود وهو سبحانه ما شاء كان وان لم يشأ الناس وما شاء الناس لا يكون الا ان يشاء الله الثانى ان لا يجوز ان يعتقد ان الشيئ سببا الا بعلم ـــــ الثالث ان الاعمال الدينية لا يجوز ان يتخذ منها شيئ سببا الا ان تكون مشروعة ـــــ الخ

ومقتضى ذلك ان الاستعانة التى لا تجوز من غير الله سبحانه هى الاستعانة منه على نحو الاستقلال اى بحيث يراه مستقلا بانجاح المرام من غير نظر الى الارادة القاهرة الالهية والمشيئة الربّانية فمن رأى شيئا من الاشياء مؤثرا على هذا النحو فقد اشرك ومن هذا الباب كفر الصابئة والمنجمين الذين يرون الكواكب علّة تامة لحدوث الكائنات واما الذين يتوسلون بالمقربين والصلحاء عند المشاهد الكريمة باعتقاد ان لفضل البقعة وبركة التوسّل بالاولياء المرضيين والاستشفاع بهم مدخلية فى حصول هذا المامول وقضاء الدّعوة من الله سبحانه من غير ان يروهم مستقلّين بالامر وفاعلين للجميل بانفسهم بل يرون الفاعل بالحقيقة هو الله سبحانه فلا موجب للحكم عليهم بالكفر والاشراك ولا الاثم والعصيان وتمام الكلام فى ذلك مع سرد الشواهد والادلة على التوسّل بالنبى الكريم والاولياء والمقربين من الكتاب والسنة وفعل الصحابة والتابعين وتبع التابعين على نحو مستوفى فى كتابنا (كشف النقاب)

وعلى هذا المبنى فمعنى قوله سبحانه (واياك نستعين) لا نرى غيرك مستقلا بالتاثير وجلب النفع ودفع المكروه فان الاشياء تجرى على ارادتك والامور تقضى على مقاديرك ولئن كان الناس فى افعالهم الاختيارية فاعلين

لما يريدون بانفسهم الا انه متوقف على عدم ايجاد الموانع من تلقائك وعدم فقد الشرائط بمشيئتك فلا اوطّد الامال فى سواك من دون رجاء لعنايتك وطمع فى فضلك واحسانك .

هذا الذى وقع التنبيه عليه كثيرا بمثل قوله : ان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده . وقوله : ما اتاك من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل لها من بعده . وقوله مجسّما عجز الانسان وسقوط قواه الفاعلة عن مقابلة ادنى مخلوق من خلق الله : وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب . وقوله : من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فما له من هاد الى غير ذلك من الآيات الشريفة فان كلها نفى لاستقلال المخلوق تجاه ارادة الخالق لا نفى الفعل والتاثير للمخلوق بالمرة

على ان من تأمل فى قوله : (واياك نستعين) مع النظر الى ما قبله وما بعده يجد انه لا علاقة له بما يرمونه من نفى التوسّل والاستشفاع والاستغاثة بالاولياء والمقربين عند الشدائد والملمات بالمرّة وانما المغزى فيه والمرام هو طلب المعونة والتوفيق فى اداء واجب العبادة وحق العبودية

فكانه قال (اياك نعبد واياك نستعين) فى اداء هذا الواجب . وقد جعل هذه الاستعانة مجسّمة بعنوان الطلب بقوله من غير فصل (اهدنا الصّراط المستقيم)

قال النيشابورى بعد ذكر هذا الوجه : هو اللائق بشان التنزيل والمناسب بحال الحامد فان استعانته مسبوقة بملاحظة فعل من افعاله ليستعينه تعالى فى ايقاعه ومن البين انه عند استغراقه فى ملاحظة شئونه تعالى واشتغاله باداء ما يوجبه تلك الملاحظة من الحمد والثناء لا يكاد يخطر بباله من افعاله واحواله الا الاقبال الكلى عليه والتوجه التام اليه ولقد فعل ذلك بتخصيص العبادة به تعالى اولا وباستدعاء الهداية الى ما يوصل اليه اخرا فكيف يتصوّر ان يشتغل فيما

بينهما بما لا يعنيه من امور دنياه او عما يعمّهما و غيرها كان قيل و اياك نستعين في ذلك فانّا غير قادرين على اداء حقوقه من غير اعانة منك فوجه الترتيب حينئذ واضح و فيه من الاشعار بعلو رتبة عبادته تعالى و عزّة منا لها و بكونها عند العابد اشرف المباغي والمقاصد و بكونها من مواهبه تعالى لا من اعمال نفسه و من الملاءمة لما يعقبه من الدعاء ما لا يخفى .

جهات اخرى من الكلام

لا يخفى ان تكرير الاسناد باعادة كلمة (اياك) قد افاد تقوية الحكمين على حد لم يكن يحصل في قوله : اياك نعبد و نستعين وهذا ظاهر جدّا عند كل احد و نرى ان في هذا التكرير تعزيزا لما قلناه من معنى الاستعانة بل ان هذا المعنى متقوّم بهذا التكرير ولولاه لم يكن مساغ له فاذا قيل اياك نعبد و نستعين حصل التشريك في المعمول وكان الفعلان حينئذ ملحوظين في مستوى واحد فكانت العبادة والاستعانة امرين قد افيد تخصيصهما بالله سبحانه فيكون المعنى ما ذهب اليه الذاهبون اني لا اعبد سواك ولا استعين سواك فيكون جنس الاستعانة كجنس العبادة مختصا بالله سبحانه ولا يمكن ان يكون المراد ح الاستعانة في العبادة المذكورة اذ لم يتم الاخبار عن عبادته اياه على نحو تتمّ الجملة عليه بعد ولكن اذ قيل اياك نعبد و اياك نستعين فالاسناد الاول قد تم وانعقد بتمام جملته و بذلك حصل الاخبار بانه يعبده و بعد ذلك يؤخذ ملحوظا على نحو المتعلق في قوله اياك نستعين فكانه قال انت الّذي اعبدك وانت الذي استعينك في عبادتي اياك .

و بذلك يظهر وجه تاخير قوله (اياك نستعين) عن قوله (اياك نعبد) اذ لو قيل في اول الامر (اياك نستعين) كان يخلّ بالمقصود حيث لم يتقدّم ذكر فعل يستعين على ادائه فكان متعينا بحسب المعنى المذكور ان يتقدّم (اياك نعبد) حتى يتحقق الموضوع لقوله (اياك نستعين)

مع ان العبادة لما كانت من الافعال الاختيارية الحاصلة بالاسباب فهي تحتاج الى امور ثلثة المقتضي والشرط و عدم المانع والمقتضي للفعل الاختياري انما يكون الارادة والاختيار وهو من العبد والشّرط و عدم المانع ينتهيان الى الله سبحانه فانه الذي يهيئ الشرائط و يرفع الموانع حتى تؤثر الارادة الارادة البشرية لفعل ما يحاوله من الخير وذلك هو التوفيق الذي يطلب من الله سبحانه وهي الاعانة منه للعبد على فعل الجميل ولا يخفى ان الفعل انما يستند اوّلا و بالذات الى المقتضي فمع عدم المقتضي لا ينظر الى الشرائط والموانع ابدا فيكون عدم الفعل ح من جهة انتفاء مقتضيه نعم اذا حصل المقتضي فح يكون موقع للالتفات الى الشرائط انها حاصلة والى الموانع انها مرتفعة ام لا و على هذا فلو لم يكن العبد في مقام اداء الوظيفة من حق العبوديّة لم يكن موضع للاستعانة من الله سبحانه في ذلك نعم اذا كان العبد في مقام اداء هذه الوظيفة حسن ان يستعين من الله سبحانه و يطلب منه التوفيق لذلك الاداء بحصول الشرائط ورفع الموانع ولذا قال : اياك نعبد . مظهرا انه موطّن نفسه لاداء ما يجب عليه من وظيفة العبادة ثم قال : و اياك نستعين مستمدا منه المعونة له في هذه العبادة

و من هنا تعلم ان الاية بنفسها رد على الجبرية و على المفوضة معا كافلة باثبات الامر بين الامرين الذي عليه اهل الحق من العدلية و ذلك ان الاستعانة لا تكون الا من غير الفاعل مع كون جملة من مقدماته داسيا به بيده فلو كانت افعال العبد كلها من الله سبحانه لم يكن موقع للاستعانة ولو كانت مفوضة الى العبد بكل المعنى بحيث لا صلة لها مع الله اصلا لم يكن موضع لها ايض وانما تصحّ الاستعانة اذا كانت من فعل العبد بارادته لكنها تتوقف على عدم مزاحمة مشيئة الباري سبحانه لارادته بفقد الشرائط وايجاد الموانع فهو يستعينه سبحانه بايجاد تلك الشرائط ورفع تلك الموانع كي تتمّ له ارادته و يحصل منه ما يريده .

ثم لا يخفى انه قد اشتهر و جرى على الالسنة ان صيغة الجمع في مقام التكلم تنبئ عن تعظيم النفس كقوله سبحانه : انّا اعطيناك الكوثر - انا انزلناه - انا

نحن نزلنا وغير ذلك .

وبذلك ربما يخطر بالبال انه كان الاولى فى مقام المناجاة مناجاة العبد مع ربّه ان يقول : اياك اعبد واياك استعين فكان ذلك اوفى بالتذلّل والخضوع دون (نعبد) و (نستعين) .

ولكن الصواب ان ما ذكر من كون الجمع منبئاً عن التعظيم ليس امرا مطردا فى الموارد بل يختلف ذلك باختلاف المواضع فقد يكون الامر بالعكس فيكون التكلّم على نحو الوحدة منافيا للتواضع مشعرا بظهور الشخص والاعتناء بشأنه بخلاف صيغة الجمع فتدل على ان المتكلّم لايرى لنفسه موقع ذكر بالانفراد وانما يضمّه مع سائر من هناك من الافراد فيخبر عن جميعهم من غير ملاحظة لشأن نفسه بنحو من الانحاء والمقام من هذا القبيل فان الحضرة الالهيّة تلك الحضرة العظيمة الرفيعة المقدسة الجبّارة التى ترى هناك الممكنات كلها خاضعة فى مقام العبودية وهناك الملائكة المقربون والانبياء والمرسلون والصّالحون والصّديقون كلّهم مطأطأون الرؤس خارّون على الجباه فى العبادة والسّجود فمن هذا العابد المتكلم عن نفسه حتى يقول هناك (اياك اعبد) وهل هو هناك ممن يستحق الذكر بشأن اهل للتعريض بعبادته وعبادته فى جنب ما هناك من العابدين كالقطرة فى البحر الخضمّ او كلا شيئ فى عالم الكون باسره .

فلاجل ذلك يجعل العالمين كلهم فى صف واحد ويجعل عبادة نفسه فى ضمن عبادات اولئك جميعا فيقول فى مقام الخضوع والضراعة (اياك نعبد واياك نستعين)

ففى هذا الجمع من التظاهر بالفناء الشخصى والاغضاء عن ذكره الفردى مالا يقوم به التكلم مع الوحدة وذلك الفناء للشخص والاغضاء عن النفس سرّ للتذلّل من العبد ورمز للخضوع مع الله سبحانه

ويعود هذا الضمّ والتضمين لعبادة الشخص مع عبادات المجتمع مجسّدا بالعيان فى الصّلوة بالجماعة التى حث عليها الاسلام فيكون امام على مصلاه خلفه صفوف المقتدين المؤتمين

وهو يقول وكلهم ساكتون صامتون هادؤن خاضعون : اياك نعبد واياك نستعين فيتمثل للعيان ان وفدا من العباد قد قصد واحضرة الدّيان فيهم رأس وترجمان يتكلم عن جميعهم ويعرض حوائجهم واخلاصهم على محضر السّلطان وكان هذا وما تقدم من انباء النظم فى السورة المباركة عن تمثّل جلال الله وجبروته امام العيون كان سرّ اختصاص هذه السّورة بالقراءة فى الصّلوة التى هى الحضور والمثول بين يدى الرحمن على ما قيل (ان الصّلوة معراج للمؤمنين) حتى ورد (لا صلوة الا بفاتحة الكتاب)

وذلك ايضا سرّ سقوط القراءة فى الركعتين الاوليين عن المامومين فان الامام ترجمان عنهم بالمناجاة فى قراءة فاتحة الكتاب والسّورة التى بعدها فسقطت القراءة عن المامومين .

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

(الهداية) الدّلالة على ما يوصل الى المطلوب اما ايصالا بعيدا وهو الذى سمّوه اراءة الطريق او قريبا وهو الذى عبروا عنه بالايصال الى المطلوب فالايصال الذى هو معنى الهداية ايضا انما يكون بالارشاد والاراءة لا بالقسر والقهر المنافى للاختيار فان الذى يحمل الآخر على ظهره فيوصله الى ما يريده لا يصح ان يقال انه هداه الى ذلك المكان وانما يصح اذا مشى قدّامه مثلا ولو الى نفس الدار حتى يصل اليها فالمعنى للهداية بالحقيقة واحد لا متعدد والتفاوت انما يكون بالمراتب فقد يصح اثبات الهداية ببعض المراتب ونفيها ببعضها الآخر ومن هذا الباب قوله سبحانه : انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء مع ان الهداية من وظائف النبى كما قال : وانك لتهدى الى صراط مستقيم وقد اخطا من جعل الهداية من المشترك اللفظى وجعل قرينة المعنيين التعدى بالحرف وبدونه فاذا عدّى بالى واللام كان بمعنى الاراءة واذا عدّى بنفسه كان بمعنى الايصال فانه منقوض بقوله سبحانه : ان الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فان الهداية بمعنى الاراءة حاصلة فى حق كل احد لا تختص ببعض دون بعض

فلابد ان يكون المراد منها ما يعبرون عنه بالايصال ومع ذلك فقد عديت بكلمة الى كما ترى (والصّراط) الجادة اصلها السين قلبت صادا لمكان الطاء كمصيطر وهو من سرط الشيئ اذا ابتلعه سميت به لانها تسترط السابلة اذا سلكوها كما سميت لقما لانها تلتقمهم وجمعه صرط ككتاب وكتب وهو كالطريق والسبيل فى التذكير والتانيث. والمستقيم المستوى والخط المستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين ولازمه ان يكون واحد الا غيره والصراط لما كان بمعنى الجادة والطريق فلابد ان يكون لها غاية تنتهى اليها وهى المقصد فتضاف الى ذلك كقولهم: طريق مكة اى الموصل اليها وعلى هذا جاء فى القرآن بيان الصّراط المستقيم بقوله (صراط الله الذى له ما فى السّموات والارض) وقال: (ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه)

كما انه قد يضاف الى السالكين الملتزمين به على حد قوله فيما يأتى (صراط الذين انعمت عليهم) وبهذا كله ظهر ان الصّراط المستقيم هو الوصلة للعبد الى الله سبحانه ولا ريب ان الرابط الوحيد للعبد الى ربه سبحانه والموصل له نحوه هى العبودية واداء وظيفتها التى هى العبادة كما دل عليه قوله سبحانه: وان اعبدونى هذا صراط مستقيم وليس المراد من العبادة خصوص الصلوة والصيام ونحوهما من النسك بل يدخل فيها كل ما يريده المولى الحق سبحانه من عبده ان يقوم به فى جميع شئون حيوته الفردية منها والاجتماعية وهى التى يحتوى عليها الدّين الحق والشريعة الاسلامية والقرآن الكريم والاستقامة فيها التجنّب عن حدّى الافراط والتفريط بالتزام خطّة العدل التى يكون الملتزم بها بكل معنى الكلمة مصداقا لقوله سبحانه: (وكذلك جعلناكم امّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) وهم الائمة العادلون الذين بالاقتداء بهم يحصل الانتهاج للصراط المستقيم فلا غرو اذا رأيت فى الكلمات ان الصراط المستقيم هو القرآن او كتاب الله او الاسلام او دين الله الذى لا عوج له او دين الله الذى لا يقبل من العباد غيره كما فى روايات اهل السنة التى اوردها الطبرى فى تفسيره او انه الامام المفترض الطاعة او امير المؤمنين ومعرفته كما فى بعض الروايات للشيعة فكل هذه تفسير بالمعرفات للطريق الذى بسلوكه يؤدّى

الانسان واجبات العبودية لله سبحانه على ما يحبه ويرضاه خارجة عن الحدين الافراط والتفريط ويشهد لذلك ما عن معانى الاخبار فى رواية عن الصادق[ع] قال: هى الطريق الى معرفة الله وهما صراطان صراط فى الدنيا وصراط فى الاخرة فاما الصّراط فى الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من عرفه فى الدنيا واقتدى بهداه مرّ على الصّراط الذى هو جسر جهنم فى الاخرة ومن لم يعرفه فى الدنيا زلّت قدمه عن الصراط فى الاخرة فتردّى فى نار جهنم. فترى انه عليه السلام قد فسّر الصّراط المستقيم اوّلا بقوله: الطريق الى معرفة الله. ثم قال انه الامام فيعلم من ذلك ان الثانى بيان لما يعرف منه الطريق الصحيح الى تلك المعرفة وعنه[ع] ان الصّراط المستقيم فى الدنيا ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير واستقام وفى الاخرة طريق المؤمنين الى الجنة واذا عرفت ان المراد من الصّراط المستقيم اداء وظائف العبودية بالعبادة التامة البالغة فالمراد من الهداية المطلوبة هو التوفيق لادائها باستجماع الشرائط ودفع الموانع وهو المعبّر عنه بالاعانة للعبد فى مقام الطاعة والعبادة وبهذا تلتئم هذه الاية مع ما قبلها كل الالتئام فانه لما قال (اياك نعبد) اثبت توطين نفسه على العبادة ثم قال: (واياك نستعين) مظهرا انه مع توطينه للنفس على العمل لا يستغنى عن استعانته اياه فى اداء وظيفة عبادته وبعد ذلك قد جعل تلك الاستعانة حاصلة بالعيان وذلك الطلب المخبر به من قبل واقعا فى مقام الانشاء بقوله: (اهدنا الصّراط المستقيم) اى وفقنا اللهم للقيام بوظيفة عبادتك على الوجه الاتمّ الاوفى.

قال الطبرى: فان قال قائل وانّى وجدت الهداية فى كلام العرب بمعنى التوفيق قيل له ذلك فى كلامها اكثر واظهر من ان يحصى عدد ما جاء عنهم فى ذلك من الشواهد فمن ذلك قول الشاعر

لا تحرمنى هداك الله مسئلتى ... ولا اكونن كمن اودى به السّفر

يعنى به وفقك الله لقضاء حاجتى ومنه قول الاخر:

ولا تعجلنى هداك المليك ... فان لكل مقام مقالا

فمعلوم انه انما اراد وفقك الله لاصابة الحق فى امرى اهـ

وليس المراد ان (التوفيق) معنى لفظى لكلمة (الهداية) وانما التوفيق نحو للايصال من جهة الارشاد الذى هو معنى للهداية كما قالوا ومرتبة بالغة من مراتبها كما قلناه فايصاله سبحانه للعبد الى الطاعة على نحو لا يوجب القسر والقهر هو التوفيق له بتهيئة الاسباب وهذا النحو من الهداية

لا يعم الكل وانما يختص بالبعض كما قال: ان الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وذلك البعض الذى هو يستأهله من جهة انقياده لطاعته واهتمامه بأداء وظيفة عبادته لما بيناه فى قوله: (واياك نستعين) من ان الاعانة لا تأتى الا مع كون الفاعل فى مقام اتيان الفعل بارادته واختياره فالذين لا يقبلون الى الطاعات لانتفاء الداعى فى انفسهم والرغبات لا موقع لاعانته تعالى لهم ولا توفيقه اياهم للعبادات لذا قال سبحانه فى غير موضع من كتابه: (ان الله لا يهدى القوم الظالمين) وانما تحصل الهداية ويتوجه التوفيق لمن استأهل له من جهة افعاله الاختيارية وبذل جهده فى اداء وظائف العبودية فيسهل الله سبحانه له طرق الخيرات ح بهداياته الخاصة وتوفيقاته التامة قال: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وقال: والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم. ولذلك قد قدم الاقرار بالعبادة فى قوله اياك نعبد حتى يحسن طلب الاعانة منه والهداية بقوله: اهدنا الصراط المستقيم. وفى هذه الآية ايضا رد على الطائفتين الجبرية والمفوضة اذ مع التفويض لا معنى لطلب الهداية من الله ومع الجبر كذلك اذ الموصل بالقسر والقهر لا يسمى هاديا كما قدمناه وانما تحقق الهداية اذا كان طى الطريق وقطع المسافة من فعل السالك واختياره ويكون من الهادى هو الارشاد والدلالة كما تقدم

صراط الذين انعمت عليهم

بدل الكل من قوله (الصراط المستقيم) يفيد فائدة البيان والتوصيف والمراد من النعمة فى الآية بمناسبة الحكم للموضوع هى خصوص النعمة التى تتعلق بسلوكهم على الصراط وهى نعمة التوفيق والتسديد للطاعات والقربات فكانه قال (صراط الذين وفقتهم لطاعاتك وعباداتك) ولو كان المراد مطلق النعمة لكان يشمل الكفار والفجار اذ نعمته سبحانه فى الحيوة الدنيا لا تختص بالمؤمنين بل تعم الجميع وقد اخطأ من نفى انعامه سبحانه على الكفار اذ يرده صريحا قوله تعالى: وما بكم من نعمة فمن الله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم بربهم يشركون) وقال: (واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر فذو دعاء عريض) واما عود تلك النعم نقما على الكفار على ما انبأ عنه قوله سبحانه: ولا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير لانفسهم انما نملى لهم ليزدادوا اثما فذلك انما يكون بسوء الاختيار والاخلال بواجب الشكر لتلك النعم ولا ينافى ذلك

كونها نعما فى مقام الافاضة اذ لو لم تكن نعما لما وجب الشكر عليها فلم يترتب الذم على الكافر مع انه سبحانه قال (وقليل من عبادى الشكور) وقال (ولا تجد اكثرهم شاكرين) واما قوله (صراط الذين انعمت عليهم) فلا يدل على نفى النعمة عن الكفار بالمرة وانما يقتضى عدم ارادة تلك الانحاء من النعم فى هذا المقام وهذا لا شك فيه لاجل ما ذكرنا من قرينة المناسبة ولما اريد بالنعمة النعمة الخاصة وهى التوفيق للطاعة والمعرفة صار المنعم عليهم فريقا خاصا من الناس اجمعين وهم الذين بينهم الله سبحانه فى الآية الاخرى من الكتاب الكريم وقد ارشد الى ما ذكرنا كله سيد الوصيين امير المؤمنين سلام الله عليه فى ما روى عنه فى معانى الاخبار قال فى مقام التفسير لما نحن فيه: (اى) قولوا اهدنا صراط الذين انعمت عليهم بالتوفيق لدينك وطاعتك لا بالمال والصحة فانهم قد يكونون كفارا وفساقا قال وهم الذين قال الله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا آه

ومن الطرائف فى المقام قول فخر الدين الرازى فى تفسيره: قوله: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابى بكر رضى الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الآية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى قد بين فى آية اخرى ان الذين انعم الله عليهم من هم فقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الآية ولا شك ان راس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق رضى الله عنه فكان معنى الآية ان الله امرنا ان نطلب الهداية التى كان عليها ابو بكر الصديق وسائر الصديقين ولو كان ابو بكر ظالما لما جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة ابى بكر رضى الله عنه آه

ولا يخفى عليك ما هناك من شبه المصادرة فان الذى يقر بان ابا بكر راس الصديقين ورئيسهم من غير شك فاهون عليه ان يقر له بالامامة والذى لا يقر بامامته لا يقر له بتلك الدرجة العظمى من الفضيلة والآية الشريفة انما تدل على اتباع منهاج الصديقين بحقيقة المسمى لا كل من سمى صديقا ولو تواطأ اهل نحلته والاصطلاح القائم فيما بين جماعته فان ذلك لا يقوم حجة على غير من كان من تلك الجماعة ولا على القرآن ولا على الحق والحقيقة.

وفى استدلاله مع ذلك ثلمات علمية نغضى عنها لما فى التعرض لها من اضاعة الوقت

الثمين من غير مارج ولا قيمة .

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

لمّا علم ان (صراط الذين انعمت عليهم) هو الصراط المستقيم والمستقيم هو العادل المتوسط فلا شك ان الانحراف عنه يكون الى الجانبين والسالك لسواء الصّراط لا بد ان يتنكّب عن الجهتين ولما طلب البقاء على الصّراط المستقيم بقوله صراط الذين انعمت عليهم اراد التعوذ مما يخالف ذلك فی كلا الطرفين فقال : (غير المغضوب عليهم ولا الضالّين) فالمغضوب عليه هو الذی يرى الحق ولا يأتی اليه فيقصّر فی الخضوع له عنادا واستكبارا ولاجل ذلك يستحق الغضب من الله سبحانه اكثر مما يستحقه الضالّون بمحض الضلال والضال من يحب الوصول الى الحق ولكن يتهاون فی طلبه والمسير نحوه فيخيب عنه ولا شك ان كل كافر غير مذعن للحق مغضوب عليه وضالّ معا الا ان الظاهر اتمّ الظهور فی الصّنف الاول استحقاق الغضب لاجل العناد والضلال تابع له وفی الصّنف الثانی الضلال لاجل التهاون فی الطلب والغيبة عن الحق والغضب تابع له بقدر ما تقتضيه طبيعة الكفر والتنكب عن الدين فلذا عبّر عن كل من الصنفين بالوصف الظاهر فيه من الوصفين ولقد استفاض فی الروايات للعامة والخاصة ان المغضوب عليهم هم اليهود والضالين النصارى وفی بعض روايات الخاصة ان اولئك النواصب وهؤلاء الشاكون فی الامامة ولا يخفى انه بيان للمصداق لا تحديد للمعنى فی مقام الاستعمال ومن تأمل فی احوال اليهود فی الامم السالفة والنواصب فی هذه الامة علم انطباق صفة (المغضوب عليهم) عليهم من العناد والاستكبار والتنكب عن الحق مع مشاهدته برأی العين ومن تامل فی احوال النصارى وجد صفة (الضالّين) فيهم من الجمود على القشور والتها ون فی الاستدلال بالعقل فی طلب الحقيقة مع التظاهر بحب الوصول الى الخير وكذلك القوم الذين لا يعتقدون امامة الائمة المعصومين مع عدم نصبهم بل تظاهرهم البالغ بحب اهل بيت النبی عليهم السلام كما تراه فی كثير من المسلمين والله الهادی الى الصراط المستقيم وليكن هذا آخر الكلام فی تفسير فاتحة الكتاب وبعد هذا يكون الابتداء فی تفسير سورة البقرة ان شاء الله وهو الموفق للخير والصواب .

(لكهنؤ) الهند علی نقی النقوی عفی عنه - ١٧ ذی القعدة سنة ١٣٥٥هـ

هدية منی الى حضرة حجة الاسلام والمسلمين شيخنا الشيخ علی اكبر النهاوندی متع الله المسلمين بطول بقائه
وانا المؤلف اضعف عباد الله القوی
علی نقی النقوی
سنة ١٣٥٨هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلوٰة على سيّد المرسلين وآله الطيّبين الطاهرين اما بعد فقد حان الحين للشروع فی تفسير سورة البقرة من الجزء الاوّل من القرآن ومن الله نستمدّ المعونة بالتوفيق للاتمام .

سُورَةُ الْبَقَرَةِ

سميت بهذا الاسم لما ذكر فيها من قصة (البقرة) المختصّة بها اذ لم تذكر فی شیء من السّور سواها وهی (مدنية) على الاتفاق ويدل به المذكور فی جهات هذه السورة من المصاحف ويشهد له من القرائن الداخلية (اوّلا) الآيات الواردة بطيها فی الخطاب مع بنی اسرائيل وتعديد نعمه عليهم ونحو ذلك اوّلها قوله سبحانه يا بنی اسرائيل اذكروا نعمتی التی انعمت عليكم واوفوا بعهدی اوف بعهدكم واياى فارهبون .

فان ذلك كلّه كان محلّه بعد الهجرة حين انعطفت الدعوة الاسلامية الى سكان يثرب هم اليهود . واما فی مكة المشرفة فلم يكن المخاطبون بالقرآن الا المشركين من قريش عبدة الاوثان فلم يكن موقع لمثل هذه الآيات (وثانيا) الآيات المتضمّنة لذكر المنافقين التی اوّلها : ومن النّاس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين فان التعريج للمنافقين انما وقع من بعد تمركز الاسلام بقوّته وسيطرته واما قبل ذلك فالمهم كل المهم انما كان التبشير والانذار للمشركين ودعوتهم للاسلام (وثالثا) ما تضمّن ذكر تحويل القبلة اوّله : ولله المشرق والمغرب فاينما تولّوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم . فان ذلك انما كان بالمدينة (ورابعا) ما تكفل ذكر الجهاد والقتل فی سبيل الله اوّله قوله : ولا تقولوا لمن يقتل فی سبيل الله اموات بل احياء

ولكن لا تشعرون فان ذلك انما كان بعد الهجرة (وخامسا) ما اشتمل على ذكر الاحكام الفرعية كاعطاء الحقوق المالية والقصاص والوصية والصيام والحج والحيض والايلاء والطلاق ونحو ذلك فان ذلك كله انما كان تشريعه بعد ما استقل الاسلام على جرانه (وسادسا) الآية القائلة : احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الخ الكافلة بنسخ حكمين من احكام الصيام كانا قبل نزولها وذلك فى غزوة الاحزاب (وسابعا) ما تضمن ذكر الهجرة صريحا كقوله : ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم فان ذلك لا محل له قبل الهجرة الى غير ذلك من القرائن على ذلك وهى متوفرة ولم اجد ما يوهم خلاف ذلك فى السورة الا ما يوهم فى قوله سبحانه (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد) الثابت نزوله فى مبيت على عليه السلام فراش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى مكة المشرفة ولكنه مندفع بانه كان مبيت على ع ذلك ليلة الهجرة بعد ما خرج رسول الله من مكة المشرفة فلا مانع من ان يكون نزول الآية بعد ما وصل رسول الله الى المدينة المشرفة ثناء على على ع وتقديرا لعمله غاية ما هنالك ان تكون هذه الآية من اوائل ما نزل من هذه السورة ولا ضير فيه بعد ان لم يكن ترتيب السورة على طبق نزولها قطعا كما يشهد تقديم الناسخ على المنسوخ فى قوله سبحانه (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) وقوله (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فان الاول ناسخ للثانى مع انه فى الترتيب الموجود متقدم عليه -

عدد آيها لقد شاع فى المصاحف ذكر انها مائتان وست وثمانون آية ولا يمكن الجزم بذلك بعد ان لم يكن عدد الآيات للسورة ولا لشيء من السورة امرا ورد النص به وربما يختلف عدد الآيات باختلاف المقاطع والمبادى فلا يمكن القطع به ولكنه مطابق لما اشتهر بين القراء فيسوغ ترتيب الآثار عليه كما اذا نذر ان

يقرأ مائة آية من القرآن مثلا فانما يبر نذره بقراءة ما تعد اول اعتبارها من الآيات بين القراء وبحيث بمخالفة ذلك وهكذا حكم قراءة ما زاد على سبع آيات او سبعين من الكراهة محضا او مع الشدة لذوى الاحداث الكبيرة فان ذلك ايضا منصرف الى ما تداول من ذلك فتدبر

بسم الله الرحمن الرحيم الٓمٓ

جولة عامة فى البحث عن المقطعات القرآنية

جاء فى مفتتح عدة سور من القرآن حروف مفردة وقع الابتداء بها كالٓمٓ والمٓرٰ وحمٓ وحمٓعسٓقٓ ونحو ذلك وهى تكتب على شكل الحروف ولكن يتلفظ بها على نحو اسماء تلك الحروف فيقال فى التلفظ بالٓمٓ (الف لام - ميم) وهكذا فى الحروف الاخر هذه هى المسماة بالمقطعات القرآنية وقد وقعت الهلجات من كثير من الناس فى امر هذه المقطعات فاصبحوا يتحاملون على كرامة القرآن الكريم باشتماله على ما ليس له معنى ولا طائل تحته مع ان كل هذا التطاول والتحامل مما لا موقع له بعد ما كان شائعا عند العرب الرمز بالحروف عن اسماء والفاظ ترتبط بها بنحو من الارتباط كقول الشاعر :-

قلنا لها قفى لنا قالت قاف | لا تحسبى انا نسينا الايجاف

يعنى بقوله (قالت قاف) قالت قد وقفت وقول الراجز :

ما للظليم عال كيف لا يا | ينقد عنه جلده اذا يا

وقول آخر :-

بالخير خيرات وان شرا فا | ولا اريد الشر الا ان تا

وقد شاع فى هذا العصر ايضا الارماز بالحروف المفردة عن الفاظ خاصة وقع الاصطلاح عليها كاسماء المراتب العلمية المخصوصة بالشهادات فى المدارس

الرسمية بالانكليزية امثال (بی، اے) و (ایم، اے)، و (ایل، ایل، بی) ونحو ذلك
فهل يمكن الحكم على كل ذلك بانه مهمل لا معنى فيه ولغو لا طائل تحته . كلا بل انها
حاملة لمعانی خاصة يعرفها العارفون بالاصطلاح العالمون بتلك المعانی التی تراد
منها غاية الامر انها تكون مفيدة للمعانی لهؤلاء خاصة دون الجاهلين ولكن
ذلك لا يضر بكونها ذات فوائد ومعانی فی حد انفسها وان كان جهل من يجهل بها
حاجزا دون فهمها وهكذا حال هذه المقطعات القرآنية فانها فی حد ذواتها رموز
واشارات لمعانی خاصة يعرفها من خوطب بها والراسخون فی العلم الذين تلقوا
معارفهم من معدن الوحی والتنزيل واما بالنسبة الى غيرهم
فهی اسرار مكنونة لا يعرفونها لقصور افهامهم ولا ضير فی ذلك
بعد ما صرح القرآن نفسه ان الذی يكلف الناس بفهمه
والاستفادة منه هو المحكم منه الذی له معنى ظاهر وان فيه وراء ذلك
ما يسمى المتشابه وان الذی يؤمر الناس به فی المتشابهات هو الاعتراف بالقصور
والاذعان بكونها من الله على الاجمال دون البحث عن معانيها والتتبع لمطاويها قال
سبحانه: منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فی قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون فی العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب)
والذی يخاطب الناس به ويلقی اليهم لاجل الافهام والافادة هو ما بعد هذه الفواتح
واما هذه الفواتح فهی لافادة النبی صلى الله عليه وآله وسلم بعض الاسرار خاصة
ولذلك قد وقعت مفرزة عن نظام الآيات بالسور بادئ بدء فی مفتتحها
خاصة اذ لو كانت بالاوساط لوقع الاختلال والتشويش بالنظم والاضطراب
فی الق الخطاب اذ كان ما قبله وما بعده خطابا ملقى لافادة الناس وهو بالوسط
خارج عن هذا السياق حوار مع النبی بالخصوص لا يمس سواه بافهام وافادة واما
اذ كان فی اوائل السور فقد جاء شيئا خارجا عن السياق فلا بأس اذا كان

مغايرا لما بعده فی المغزى والمفاد وما ذكرناه من كونها اسرارا خاصة هو المستفاد
من كلمات اولياء العصمة الحاملين لتلك الاسرار عليهم الصلوٰة والسلام
فعن امير المؤمنين صلوات الله عليه قال لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب
حروف التهجی وفی رواية العياشی عن ابی لبيد المخزومی قال ابو جعفر الباقر عليه السلام
ان لی فی حروف القرآن المقطعة لعلما جما وفی رواية الصدوق ابن بابويه
باسناده عن محمد بن قيس قال سمعت ابا جعفر الباقر ع يحدث ان حيی بن اخطب و
ابا ياسر ابنی اخطب ونفرا من اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا له
ليس فيما تذكر فيما انزل عليك الم؟ قال بلى قالوا اتاك بها جبرئيل من عند الله؟
قال نعم قالوا لقد بعث انبياء قبلك وما نعلم نبيا منهم اخبر بمدة ملكه غيرك قال
فاقبل حيی بن اخطب على اصحابه فقال الالف واحد واللام ثلثون والميم اربعون
فهذه احدى وسبعون فعجب ممن يدخل فی دين مدة ملكه واكل امته احدى وسبعون
سنة قال ثم اقبل على رسول الله ص فقال يا محمد هل مع هذا غيره قال نعم قال
هاته قال المص قال هذه اثقل واطول الالف واحد واللام ثلثون والميم اربعون
والصاد تسعون فهذه مائة واحدى وستون ثم قال لرسول الله فهل مع هذا
غيره قال نعم قال هاته قال الر قال هذه اثقل واطول الالف واحد واللام ثلثون
والراء مائتان فهل مع هذا غيره قال نعم قال قد التبس علينا امرك فما ندری
ما اعطيت ثم قاموا عنه ثم قال ابو ياسر ليحيی اخيه ما يدريك لعل محمدا قد جمع
له هذا كله واكثر منه قال فذكر ابو جعفر ان هذه الآيات انزلت فيه منه آيات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات قال وهی تجری فی وجه آخر على غير
تاويل حيی وابی ياسر واصحابهما آه

وما ورد من الاخبار فی شرح جملة من هذه الكلمات فهی مع كون كثير منها
غير متقن الاسانيد انما يتضمن التنبيه على شأن من شؤون المعانی المخبوءة فی طيات
هذه الحروف وقع الكشف عنه بملاحظة فهم السائل ودراية المخاطب لا يعنی ان

الاحاطة والاستقصاء لما هو المرموز فى هذه البواطن على نحو الايضاح والتفصيل فيستفاد من تلك الاخبار ايضا على الجملة ان هذه رموز واشارات يعلمها ذووها خاصة وليس اليها سبيل للافهام المتوسطة من عامة الناس واذا كانت اسرارا لم يقصد بها افهام عامة المكلفين فماذا يهم المفسرين قاطبة ان يبحثوا عن معانى هذه الكلمات وهل المحاولة لاستطلاع الاسرار فيما بين متسارين الا من استراق السمع عن وراء الستار او الرمى فى الظلام من غير ما هدف.

ومن ذلك نرى انه لا فائدة فى سرد الاقوال للمفسرين والرواة الذين تفننوا فى تفاسير هذه الكلمات الى عدد غير يسير من الآراء بعد ما لم تكن مستندة الى برهان وما انزل الله بها من سلطان ولم يكن اهلها ممن اطلعهم الله على غيبه واستأثرهم لمكنون علمه وليس ما نرى من الاضطراب والتهافت والانشعاب والافتراق فى هذه الاقوال حتى بلغ عددها الى احدى وعشرين وجها على ما سردها الرازى فى تفسيره الا دليلا بنفسه على كون الامر من باب الاسرار ولذلك ترامت فيه الظنون وتجاولت فيه الاوهام على نحو التخرص والتخمين من غير مستند يستند اليه بالقطع واليقين ولا ينافى كونها سرا من الاسرار على ما اخترناه ما دل من الآيات على ان القرآن الكريم نزل بلسان عربى مبين وانه تبيان لكل شيئ وحكمة بالغة وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ونور وكتاب مبين وبلاغ للناس وبرهان وهدى للمتقين ولا ما دل على وجوب التدبر فيه والاستنباط منه والاتباع والسمع والاطاعة له فان ذلك كله بالنسبة الى مجموع القرآن من حيث هو فلا غرو ان يكون فيه بعض ما هو خطاب اريد به افهام النبى خاصة الا ترى انه قد وصف القرآن بوجوب الاتباع والسمع والطاعة مع ان الاتباع والسمع والطاعة انما يتصور فيما كان هناك امر ونهى وفى القرآن ما لا يتضمن ذلك كالمشتمل على القصص والامثال والاحتجاج ونحو ذلك فهل يمكن ان يقال انه ليس فى القرآن ما يخرج مخرج القصة والمثل ونحو ذلك اذ قال فمن اتبع هداى فلا يضل الخ واذا لم يكن هناك حكم فكيف يمكن اتباعه؟ فكما ان اشتمال القرآن

على بعض ما ليس من باب الاحكام لا يضر فى اسناد الطاعة والاتباع الى مجموع القرآن فهكذا اسناد تلك الامور كلها لا يدل على نفى ما كان من قبيل الاسرار فى شيئ من القرآن وهذا هو الجواب عما دل على وجوب التمسك بالقرآن مع ان التمسك فى كل شيئ انما هو بحسبه ففيما تضمن حكما من الاحكام انما هو عبارة عن العمل وفى غير ذلك انما هو التصديق والاقرار بانه منزل من الله سبحانه وهذا جار مطرد فى جميع القرآن سواء المقطعات وغيرها وكان من اعظم المظاهر للعجز عن اكتناه اسرار هذه الحروف قول من قال انه ليس تحتها معنى بل ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيئ به محمد عليه السلام فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم ولا يخفى عليك ان هذا انما كان يسوغ توهمه لو كان الايراد بالمقطعات فى السور التى نزلت فى مكة المشرفة عند ما كان الابتلاء بالقريش المعاندين المتواصين بالاعراض عن استماع القرآن الكريم لا فى السور التى نزلت فى المدينة التى كان الغرض الاسنى منها ونقطة القصد فيها على ما يظهر من مطاويها تثبيت المؤمنين وتلقينهم احكام الدين وترقيتهم الى معارج اليقين فما كان من السائغ فى الوجه المذكور اصدار هذه السور بامثال هذه المقطعات مع انا اذا راجعنا سور القرآن المصدرة بها نجد الامر على خلاف ذلك فان من تلك السور سورة (البقرة) وهى مدنية كما عرفت ومنها سورة (آل عمران) وهى ايضا مدنية مع ان السور المنزلة فى مكة اكثرها خال عن هذه المقطعات كما يظهر بالمراجعة ثم ان ما ذكرناه من كونها من باب الاسرار وان كان مطردا فى جميع المقطعات الا انه قد ورد فى بعض منها ما يشهد السياق بصحته من التأويل ولو على غير وجه الانحصار كقوله (طه) و(يس) فانهما اسمان من اسماء النبى صلى الله عليه وآله فى القرآن على ما يشهد به السياق من قوله-

(طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى) وقوله: (يس والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين) وهناك سر تنبهت عليه فى مثل الم والمر ونحو ذلك فى القرآن وهو انه يليه فى السور لصدرها ذكر للكتاب القرآن وتنزيله من الله سبحانه على الاطراد ففى سورة البقرة: الم ذلك الكتاب لاريب فيه وفى آل عمران: الم الله لااله الا هو الحى القيوم نزّل عليك الكتاب بالحق. وفى الاعراف. المص كتاب انزل اليك فلا يكن فى صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين. وفى سورة يونس: الر تلك آيات الكتاب الحكيم. وفى سورة هود: الر كتاب احكمت آياته ثم فصّلت من لدن حكيم خبير. وفى سورة يوسف. الر تلك آيات الكتاب المبين انّا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون. وفى سورة الرعد: المر تلك آيات الكتاب والذى انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون وفى سورة ابراهيم. الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد. وفى سورة الحجر: الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين. وفى سورة الشعراء. طسم تلك آيات الكتاب المبين وفى سورة النمل، طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين. وفى سورة القصص طسم تلك آيات الكتاب المبين. وفى سورة لقمان: الم تلك آيات الكتاب الحكيم. وفى سورة السجدة الم تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين. وفى سورة ص: ص والقرآن ذى الذكر. وفى سورة المؤمن حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم. وفى سورة فصلت: حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصّلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون. وفى سورة الشورى حم عسق كذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم. وفى سورة الزخرف: حم والكتاب المبين انّا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون. وفى سورة الدخان: حم والكتاب المبين انّا انزلناه فى ليلة مباركة انا كنّا منذرين وفى سورة الجاثية: حم تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ومثله فى سورة الاحقاف

ولم اجد ما يخالف ذلك الا فى سورة العنكبوت حيث قال: الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنّا وهم لا يفتنون وفى سورة الروم: الم غلبت الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. وكانّ ماذكرهناك فى جميع السور منوىّ مطوىّ هنا فى التقدير بقرينة سياق الاخوات ولما ارادا شدّ مناسبة بهذا السياق من بين الاقوال من قول الكلبى والسدى وقتادة انها اسماء القرآن ثم قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه انها اسماء السور، قال القفال وقد سمّت العرب بهذه الحروف اشياء فسمّوا بلام والد حارثة بن لام الطائى وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسمّوا الحوت نونا ثم قول المبرد ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما تحدّاهم ان يأتوا بمثل القرآن او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه انزلت هذه الحروف تنبيها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تأتوا بمثل هذا القرآن فلمّا عجزتم عنه دلّ ذلك على انه من عند الله لا من البشر وهو موافق لما فى التفسير المنسوب الى الامام الحسن العسكرى عليه السلام ان معنى الم: ذلك الكتاب الذى انزلته هو الحروف المقطعة التى منها الف لام ميم وهو بلغتكم وحروف هجائكم فأتوا بمثله ان كنتم صادقين اه ولا تنافى بين صحة شيئ من هذه الوجوه وبين ماذكرناه من كونها من قبيل الاسرار اذ كونها اسرارا انما هو من حيث البطون والحقائق ولا يمتنع التعدد فى البواطن لكونها من باب الرموز والاشارات ولا يمتنع ان يكون شيئ واحد رمزا او اشارة الى امور كثيرة والله العالم بحقائق الاسرار وفى تفسير الصافى ان من الاسرار الغريبة فى هذه المقطعات انها تصير بعد التركيب وحذف المكررات (صراط علىّ حق نمسكه) والامر على ماذكره كما يظهر بالمراجعة.

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ

ذلك اسم اشارة وهى للبعيد كما ان (هذا) للقريب وقد يختلف الاعتبار باختلاف اللحاظ فيكون شيئ واحد قريبا بعض الوجوه بعيدا بآخر فيصح التعبير عنه بكلا الوجهين بقاءا

كل من اللفظين مقام الآخر قال تعالى: واذكر عبادنا ابراهيم واسحق الى قوله وكلّ من الاخيار ثم قال هٰذا ذكر. وقال: وعندهم قاصرات الطرف اتراب هٰذا ما توعدون ليوم الحساب. وقال: جآءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد. وقال: فاخذه الله نكال الآخرة والاولى انّ فى ذلك لعبرة لمن يخشى. وقال: ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادى الصّالحون ثم قال ان فى هٰذا لبلاغا لقوم عابدين. قال: فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى. وقال: وما تلك بيمينك يا موسى وقد تجيئ كلمة (ذلك) بلاحظة كون المشار اليه معهودا فى الذهن من قبل مع الايعاز بعلوّ رتبته وظهور حاله المقتضى لكونه متقررا من قبل هٰذا الذكر كقول خفاف بن ندبة السّلمى:

فان تك خيلى قد اصيب صميمها ... فعمدا على عين تيمّمت مالكا

اقول له والرمح يأطر متنه ... تأمّل خفافا فانّنى انا (ذلكا)

وفى الآية الشريفة كلمة (ذلك) اشارة الى كتاب الله سبحانه القرآن الكريم وكان المحل يقتضى الاشارة اليه بكلمة (هٰذا) لوكان نزول القرآن على صورة الكتاب مرّة واحدة مثل نزول الواح التورٰية على موسى بن عمران فكان ينبغى عند ذلك ان يقال (هٰذا الكتاب لا ريب فيه) ولكن القرآن لم ينزل على هٰذه الصورة وانما نزل نجوما فى سنين متطاولة وكان ينزل منه فى كل مرّة آية او آيات عديدة لا ازيد من ذلك فلم يكن موقع عند ذلك فى شيئ من آياته ان يقال فيه: هٰذا الكتاب الا بنحو من العناية المصحّحة لذلك بل المطابق لمقتضى الحال هو ان يقال (ذلك الكتاب) اى ذلك الذى لا يزال ينزل تترى بين آونة الى اخرى ويصير مجموعه كتابا منزلا من الله سبحانه ولا ريب فيه نعم يعبّر عنه بهذا الكتاب بعد ما تمّ نزوله وصار مجموعا مؤلّفا بين ايدى الناس وعلى هٰذا ورد قول مجاهد وعكرمة والسدّى وابن جريج وابن عباس: ذلك الكتاب هو هٰذا الكتاب فليس مرادهم بذلك شرح اللفظ وان معنى لفظة (ذلك الكتاب) هٰذا الكتاب كما توهّمه المفسر الطبرى فقال قال عامة المفسّرين تأويل قول الله تعالى ذلك الكتاب هٰذا الكتاب ثم اورد تلك الاقوال وبعد سردها اورد على نفسه بقوله: فان قال قائل وكيف يجوز

ان يكون ذلك بمعنى هذا الخ ثم اجاب عنه بما اجاب وكلّه مبنىّ على ذلك التوهم وليس الامر كما توهّمه بل قصدهم بذلك بيان المراد وانّ الكتاب الّذى اشار اليه سبحانه بقوله: ذلك الكتاب هو هٰذا الكتاب الموجود بين ايدى المسلمين اى القرآن قبال قول من قال انّ ذلك الكتاب يعنى به التوراة والانجيل فكلمة هٰذا انّما جاءت فى مقام التفسير لكون الكتاب موجودا حاضرا فى الاعيان واما فى مقام التنزيل فقد عبّر عنه بكلمة (ذلك) لكونه غائبا عن مقام الشهود غير موجود بصورة الكتاب فى الحال المذكور.

الكتاب | امّا الكتاب فهو فعال بمعنى المفعول من الكتب وهو الجمع ومنه الكتيبة للعسكر لاجتماعه وسمّى القرآن الكريم كتابا فى تنزيله مع انه لم يكن عند ذلك على هٰذه الصورة باعتبار ان مجموعه يكون كتابا وانه كذلك فى تنزيله باللوح المحفوظ وهو الانشاء الاول على ما مرّ شطر من الكلام حوله فى المقدمات.

لا ريب فيه | الريب هو الشك مع تهمة تقلق النفس وتزيل الطمانينة يقال رابنى امر فلان اذا ظنّ به سوءً ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك اى ما لا يسكن اليه النفس الى ما تسكن اليه ومن خصوصية المعنى الاخيرة جآء استعمال الريب فى قولهم ريب الدهر وريب الزمان بمعنى حوادثه التى توجب القلق للنفس والاضطراب قال الله تعالى نتربّص به ريب المنون. واستعمل ايضا فى ما يختلج فى القلب من اسباب الغيظ قال الشاعر:

قضينا من تهامة كل ريب ... وخيبر ثم اجمعنا السّيوفا

وكلمة (لا) لنفى الجنس تدل على انتفآء الماهية والطبيعة وقد شاع استعمالها مع الريب فى مقام التظاهر بالحتم والجزم من ذلك قول ساعدة بن جؤية الهذلى:

فقالوا تركنا الحيّ قد حصروا به ... فلا ريب ان قد كان ثمّ لحيم

فمعنى (لا ريب فيه) ليس فيه نحو من انحآء الشك والتهمة ولما كان الشك من الاحوال النفسية فلا شك انه اذا وجد فانّما يقوم بالنفس وظرف تحققه انما هو يكون نفس الشاك فاذا نسب الى شيئ من الاشيآء الخارجية اثباتا او نفيا بان يقال (فيه ريب) او (ليس فيه ريب)

فانما يراد به اسباب الشك والريب والاسباب الموجبة للشك على قسمين قسم يكون راجعا الى الامر الذى يشك فيه كخفائه وابهامه واجماله واشتراكه وعدم تعيينه ونحو ذلك وقسم يرجع الى الشاك مثل كونه سفيها او بليدا او كثير الوسواس او متعصبا او معاندا او متبعا او جامدا ونحو ذلك فان سبب الشك فى هذه الامور شأن من شئون الشخص الذى يرتاب ويشك لا الشيء الذى يشك ويرتاب فيه والاسباب التى يصح اسنادها الى الشيء المشكوك فيه هى القسم الاول من الاسباب دون القسم الثانى فانما مستندة الى الشخص الشاك ليس الا وح فاذا قيل (لا ريب فيه) فيكون المستفاد منه نفى اسباب الريب التى ترجع الى ذات الشيء عن ذلك الشيء بمعنى انه ليس فى ذلك الشيء ما يوجب الشك والريب لا انه لا يشك فيه احد ولو بنقص فهمه او جموده او بتلده ونحو ذلك ولا ريب ان القرآن الكريم لما فيه من مظاهر الاعجاز الباهرة وآثاره القاهرة مما ليس فيه منشأ ريب فى كونه من الله سبحانه على ما تقدم بيانه بنحو من البسط والتفصيل فى مقدمات التفسير ولكن كثيرا من الكفار لاجل ما فى انفسهم من الاخلاد الى الاهواء والتقليد الاعمى للآباء كانوا يشكون فيه او يتظاهرون بالشك عنادا وجحودا او استكبارا فهذا انما كان منشأه زيغ فى قلوبهم وعوج فى طباعهم يمنعهم عن التبصر لتلك الآيات الساطعة والآثار اللائحة وهذا النحو من الريب لم يثبت انتفاؤه من قوله: لا ريب فيه. بل قد فتح القرآن طريقا لجواز وقوع هذا النحو من الريب فيه بقوله: وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الآية نعم قد نسبه كما ترى الى المرتابين فقال (ان كنتم فى ريب) لا الى القرآن بان يقول: (ان كان ريب فيما نزلنا على عبدنا) كيلا يتوهم احتمال ثبوت اسباب الريب فى القرآن فيخالف قوله سبحانه: لا ريب فيه.

هُدًى لِلْمُتَّقِينَ

الهدى على وزن (فعل) كالنهى والحسنى مساوق للهداية وقد تقدم بعض الكلام فى معنى الهداية عند قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وبينا حقيقة اعتبار الايصال فى الدلالة التى يعبر عنها بالهداية وقد تجدد الخلاف فى هذا المقام باعتبار الايصال فى معنى الهدى لقول صاحب الكشاف "الهدى هو الدلالة الموصلة الى البغية" فانبرى المفسرون من بعده ومنهم الرازى فى تفسيره الكبير للرد عليه وقد اصبح البحث عن ذلك ذا اهمية كبرى بالنظر الى تخصيصه سبحانه هدى القرآن بالمتقين مع انه لو كان بمعنى مطلق الاراءة لكان عاما شاملا للناس جميعا من غير تخصيص باولى التقوى منهم خاصة ولكنه يعارضه ما فى الآية الاخرى من قوله سبحانه فى وصف القرآن: هدى للناس فقد جعله هداية لجميع الخلق من غير تخصيص بالمؤمنين ولئن كنت على ذكر مما حققناه فى معنى الهداية يسهل عليك دفع هذا التعارض حيث قلنا ان المعنى للهداية واحد وهو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وله مراتب عديدة بعضها يعبر عنه باراءة الطريق وبعضها بالايصال فقد يصح اثبات الهداية لبعض المراتب ونفيها ببعضها الآخر وكذلك قد يصح اثبات الشمول لبعض المراتب دون بعض فاطلاق كلمة الهدى فى قوله (هدى للناس) كان لمرتبة دانية من هذا المفهوم يعبر عنها بالاراءة فقط واطلاقها فى (هدى للمتقين) بمرتبته القاصية التى يعبر عنها بالايصال وللراغب الاصفهانى فى المفردات كلام فى معنى الهداية لا باس بنقله فى المقام قال: هداية الله تعالى للانسان على اربعة اوجه (الاول) الهداية التى عم بجنسها كل مكلف من العقل والفطنة والمعارف الضرورية التى اعم منها كل شيء بقدر فيه على حسب احتماله كما قال: ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

(الثانى) الهداية التى جعل للناس بدعائه اياهم على السنة الانبياء وانزال القرآن ونحو ذلك وهو المقصود بقوله تعالى وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا. (الثالث) التوفيق الذى يختص به من اهتدى وهو المعنى بقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله:

ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله: ان الّذين امنوا وعملوا الصّالحات يهديهم ربّهم بايمانهم. وقوله: والّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا ويزيد الله الذين اهتدوا هدى. فهدى الله الّذين امنوا. والله يهدى من يشآء الى صراط مستقيم (الرابع) الهداية فى الآخرة الى الجنة المعنىّ بقوله: سيهديهم ويصلح بالهم. ونزعنا ما فى صدورهم من غلّ (الى قوله) الحمد لله الّذى هدانا لهذا وهذه الهدايات الاربع مترتبة فان من لم تحصل له الاولى لا تحصل له الثانية بل لا يصح تكليفه وهكذا — والانسان لا يقدر ان يهدى احدا الا بالدعآء وتعريف الطريق دون سائر الهدايات والى الاول اشار بقوله: وانك لتهدى الى صراط مستقيم. يهدون بامرنا. ولكل قوم هاد والى سائر الهدايات اشار بقوله تعالى: انك لا تهدى من احببت وكل هداية ذكر الله عز وجل انه منع الكافرين والظالمين فهى الهداية الثالثة والرابعة — نحو قوله كيف يهدى الله قوما (الى قوله) والله لا يهدى القوم الظالمين وكقوله: ذلك بانهم استحبّوا الحيوة الدنيا على الآخرة وان الله لا يهدى القوم الكافرين وكل هداية نفاها عن النبىّ وعن البشر فهى ما عدا الدعآء وتعريف الطّريق كقوله ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشآء. ولو شآء الله لجمعهم على الهدى. وما انت بهادى العمى عن ضلالتهم. ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدى من يضلّ ومن يضلل الله فماله من هاد ومن يهد الله فماله من مضلّ. انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشآء والى هذا المعنى اشار بقوله: افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين. وقوله: من يهد الله فهو المهتدى اى طالب الهدى ومتحرّيه هو الذى يوفقه ويهديه الى طريق الجنة لا من ضادّه فيتحرّى طريق الضلال والكفر كقوله ان الله لا يهدى من هو كاذب كفار — وقوله: انّا هديناه السّبيل. وهديناه النجدين. وهديناهم الصراط المستقيم فذلك اشارة الى ما عرّف من طريق الخير والشر وطريق الثواب والعقاب بالعقل والشرع وقوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة فهو اشارة الى التوفيق الملقى فى الرّوع انتهى.

وفى هذا الكلام من استيفآء انحآء الاطلاق للهداية ما يثقّف البصر ويجلو النظر وعلى مبانى تلك الانحآء نقول ان كل نحو من انحآء الهداية قد وقع نفيه عن الكافرين والظالمين

بالاسناد الى الله سبحانه فيصح نفيه عن القرآن الكريم ايضا وكل نحو وقع نفيه كذلك بالاسناد الى النبى فيصح نفيه عن القرآن ايضا اذ القرآن ليس من وسعه رد الكفار والمشركين الى الحق بقوة ملجئة الى ذلك وح فالتخصيص فى قوله سبحانه: هدى للمتقين. على حد التخصيص فى قوله: والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وكما انّ ذلك لا ينافى كون الهداية بمعنى الارآءة والبيان شاملا من الله سبحانه للكل كما قال: انا هديناه السبيل فكذلك التخصيص هنا لا ينافى كون البيان والاراءة من القرآن شاملا للكل كما قال: هدى للناس هذا ابناء على ما يجرى عليه المفسرون من كون البحث فى كلمة (الهدى) تابعا للبحث فى معنى (الهداية) فى العموم والتخصيص ولكن النظر العميق يؤدّى الى طور فى المقام غير هذا الطور فنقول ان التتبّع فى موارد الاستعمال يقضى بان الهدى يستعمل على نحوين (الاول) على جهة المصدرية (والثانى) على جهة اسم المصدر والفرق بينهما على ما تقرّر فى محله ان الحدث الصادر من الشخص تارة يلاحظ بجهة صدوره من الفاعل واخرى بجهة نفسه بما انه امر من الامور فاللفظ الموضوع له بملاحظة النسبة الصّدورية هو المصدر ولذا يعمل عمل الفعل بالاضافة الى الفاعل والمفعول ونحو ذلك والموضوع له من حيث الاستقلال اسم المصدر والمعنى الثانى كانه الاثر والنتيجة للمعنى الاوّل ولذا يطلق عليه فى بعض الاصطلاحات (حاصل المصدر) واذا تتبّعنا موارد الاستعمال مع الذوق الصحيح والانس التام بالاطلاقات الفصيحة نرى ان الاسمآء الواردة على وزن (فعلى) على الاغلب انما تجيئ للحالات الحاصلة المترتبة على المصادر لا نفس المصادر فالنعمى هو الامر الحاصل بالانعام والحسنى هو الامر الحاصل بالاحسان والبشرى هو الحاصل بالبشارة والزلفى هو الحاصل بالتزلّف وهكذا فكلها حالات حاصلة وكيفيات مترتبة على تحقق المصادر التى تتحقق من فاعليها وكذلك (الهدى) فانه وان جآء استعماله على نحو المصدرية المصححة للاضافة الى الفاعل فى قوله سبحانه: فبهداهم اقتده والى المفعول فى قوله: ليس عليك هداهم. وان تحرص على هداهم لكن الاغلب فى استعماله هو النحو الثانى ولذا يقع فى مقابلة الضلال كما فى قوله: اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى (وقوله) انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين وفى مقابلة العمى فى قوله واما ثمود فهديناهم

فاستحبّوا العمى على الهدى وقال سبحانه : والذين اهتدوا زادهم هدى . ويزيد الله
الّذين اهتدوا هدى والّذى يصح ان يؤتى به بعد فعل الزيادة على نحو التمييز هو ماكان
صفة وحالة للمزيد كقوله زاده الله بسطة فى العلم والجسم لا ماكان امراً صادراً من
غير المزيد ولذا لا يصح قولنا زاده الله هداية الا بالتاويل والعناية وقال سبحانه ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى فترى الهدى امراً مستقلاً بالمفهوميّة منقطع النسبة عن الفاعل والمفعول
فانما هو حال وكيفية يجتمعون عليها ويشتركون فيها ومن هذا القبيل قوله (على هدى) فى
الآية المتقدمة فان التعبير بكلمة (على) من ادلّ الدليل على ان الهدى كيفية حاصلة فيمن
تتعلق بهم الهداية ومن ذلك يتجه عند نا ان الهداية لوكانت بمعنى مطلق الارشاد والدلالة
ولو من غير ايصال ولاجل ذلك تكون عامة شاملة للمومنين والكفار جميعا الا ان الهدى وهو
الاثر الحاصل من الهداية والحالة المترتبة على ذلك ليس الا مختصاً بالمهتدين بل الهدى على ما
نتأمّل فى معناه امر متأخّر فى الرتبة عن الاهتداء الذى هو المطاوع للهداية فان الفعل
المتضمن للتأثير من الفاعل هو الهداية والانفعال المساوق للتأثر فى المفعول هو الاهتداء
والاثر الحاصل فى المتأثر من ذلك التاثير هو الهدى فلئن كان الاهتداء ينفكّ عن الهداية
فلا يلزم منه ان ينفكّ عن الهدى ايض ومن العجيب استدلال الرازى على انفكاك الاهتداء
من الهدى بقوله سبحانه : واما ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى حيث اثبت الهدى
مع عدم الاهتداء ولا يخفى عليك ما فيه من الغرابة فان الذى اثبته الآية بالنسبة الى ثمود
هى الهداية واما الهدى فقد صرحت بانتفائه فيهم بقوله فاستحبّوا العمى على الهدى ولئن
كان الهدى حاصلاً فيهم بمجرد الهداية لم يكن معنى لايثار العمى عليه فصريح منطوق الآية ان
الهداية تعلقت بهم ولكنهم لم يقبلوا اثرها الّذى هو الهدى بل اختاروا العمى على الهدى
فاصبحوا فى ضلال مبين وهذا دليل على انتفاء الهدى مع عدم الاهتداء وان الهدى مساوق
للاهتداء غير منفكّ عنه وان كان الاهتداء ينفكّ عن الهداية لكون المطاوعة فيه
من باب مطاوعة الافعال الاختيارية لاسبابها المقتضية لها كالائتمار المطاوع للامر الغير
اللازم حصوله بمجرّد حصوله لا مطاوعة الامور القسرية لاسبابها المستلزمة لها كالانكسار للكسر

والانقطاع للقطع ومنه تعلم فساد قول الكشاف فى استدلاله حيث قال : ان اهتدى
مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع فكما ان الانكسار
والانقطاع لازمان للكسر والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى آه
فان قياس احدهما بالآخر قياس مع الفارق ولو جرى المطاوعة فى الامور الاختيارية
مجراها فى غيرها لانتفى الاختيار فالمطاوعة لا تكون الا على نحو الاقتضاء والسببية الناقصة
المصححة لدخول الفاء ليس الا ولذا يصحّ ان يقال هديته فلم يهتد كما لا يخفى ولكن الهدى
امر لا يمكن انفكاكه من الاهتداء ومن ذلك ظنّ قوم ان الهدى هو الاهتداء كما نقله الكشاف
وح فلئن كان القرآن يهدى جميع الخلائق سواء المتّقون والفجّار لكن الهدى الحاصل منه
انّما يتحقق فى المومنين المتّقين خاصة لعدم قبول غيرهم وانتفاء اهتدائهم به واما قوله
(هدى للناس) فيمكن ان يكون (الهدى) هناك مستعملا على النحو الاول فيكون بمعنى
الهداية التى لا يعتبر فى مفهومها الايصال ويمكن ان يكون الملحوظ فى متعلقه وهو لفظ (الناس)
هناك المومنون المتقون خاصة لتنزيل غيرهم منزلة العدم ويمكن ان يكون تعلق الهدى
وتوجيهه اليهم جميعا على نحو الشأنية فان القرآن صالح لان يهتدى منه الكل وعلى اىّ
فبناء على ما ذكرناه انما العناية مهما كانت فانما تكون فى قوله (هدى للناس) الآتى تفسيره
فى محلّه دون قوله (هدى للمتقين) فانه جار على قضيّة الطباع والحقيقة ولنا طور آخر
من البحث فى المقام وهو ان الهدى سواء اخذ بمعنى الهداية كما عليه المفسّرون قاطبة
او بمعنى آخر كما ذهبنا اليه فلا يخفى ان اطلاقه على القرآن نفسه انما يكون بالعناية وهو كون
القرآن سببا له كاطلاق لفظ (الشفاء) و (الذكر) و (النور) عليه ايضا بعين هذه العناية
والسببية لها مرتبتان احديهما السببيّة الفعلية وهى التى لا ينفك عنها المسبب وجودا والاخرى
السببيّة على نحو الاقتضاء وكل منهما مصحح للاطلاق كما لا يخفى فيمكن ان يلاحظ تارة الجهة الاولى
فيقال (هدى للمتّقين) اذ السببيّة الفعلية مختصة بهم فحسب واخرى الجهة الثانية
فيقال (هدى للناس) لكون الاقتضاء المتحقق فيه شاملا عاما للكل فليتدبر هذا ما انتهى
اليه التفكير فى هذه الكلمة من الآية الشريفة ولم نر تعرضا بكثير منه فى كتب اصحابنا المفسرين

ولربما بقيت بعد خبايا فى زوايا البحث يكشف عنها الزمان فى غابره والله الهادى الى الحقائق كلمة

للمتقين المتقى فى اللغة اسم فاعل من الاتقاء وهو افتعال من الوقاية بمعنى الصيانة يتعدى الى مفعولين تارة بنفسه كما قال سبحانه: فوقاهم الله شر ذلك اليوم وقال: وقنا عذاب النار وقال: ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته وتارة بصلة من فى المفعول الثانى كقوله ﷻ: وما لهم من الله من واق ويقال عند العرب هذه الدابة تقى من وجعها اذا اصابها ظلع من غلظ الارض ورقة الحافر فهو يقى حافره ان يصيبه ادنى شيئ وكان اصل الاتقاء الاوتقاء فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وابدلت منها التاء وادغمت وهذا مطرد فى المعتل بالواو من هذا الباب كالاتخاذ والاتقاد والاتصال والاتفاق والاتحاد والاتساع والاتجاه ونحو ذلك وكانه جعل ميزة بينها وبين الياء المنقلبة من الهمزة فى مهموز الفاء فانها تبقى على حالها فى الافتعال كالايتلاف ولكن ذلك قد اوجب اشتباه هذا القبيل بما كان التاء اصليا فيه من هذا الباب كالاتباع وحيث كانت القبائل فى العرب كثيرة وكان كل منها تتكلم بحرف من اللغة غير حرف الاخرى ولربما كانت اللفظة توضع لمعنى من المعانى عند احدى تلك القبائل فيجرى عليها التكلم عندهم ثم اذا اتصلوا بالقبيلة الاخرى فتتلقاها تلك القبيلة منهم على نحو التقليد لا التحقيق فتخفى عليها وجهة الحقيقة الاصلية فى تلك اللفظة بل ان اهل نفس الحرف الواحد ربما كان كثير منهم يتكلمون بجملة من الالفاظ على نحو التلقى والتقليد من دون التفات الى خصوصيات اللفظ ومزاياه فلربما يقعون فى الاشتباه وتسبب من ذلك توهم كثير من المتكلمين باللغة العربية ان التاء اصلية فى الاتقاء فاتخذوا منها المبدأ عند التجريد التقى واجروا فيه التصاريف فجعلوا التقى بمعنى المتقى. قال سبحانه انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا والتفضيل منه "اتقى" قال: ان اكرمكم عند الله اتقاكم وروى عن ابن السكيت قال يقال اتقاه يتقيه وتقاه يتقيه وتقول فى الامر تق وللمرأة تقى قال عبد الله بن همام السلولى:

زيادتنا نعمان لا تنسينها | تق الله فينا والكتاب الذى تتلو

وفى التهذيب: قد تقى تقى وقال ابو منصور توهموا ان التاء من نفس الحرف فجعلوه اتقى يتقى بفتح التاء فيها مخففة ثم لم يجدوا له مثالا فى كلامهم يلحقونه به فقالوا اتقى يتقى مثل قضى يقضى قال اوس بن حجر معا:

تقاك بكعب واحد وتلذه | يداك اذا ما هز بالكف يعسل

وقال الاسدى:

ولا اتقى الغيور اذا رآنى | ومثلى لز بالحمس الربيس

والذى اعتقد انه كانت الحلقة الوسطى من الاشتباه فى هذا الباب فى مبدأ الامر جريان العادة عندهم على التخفيف فى الالفاظ احيانا مثل "تخذ" مكان "اتخذ" و"تم" مكان "اتم" فقالوا على هذا المجرى "تقى" مكان "اتقى" و"تق" مكان "اتق" و"تقي" مكان "اتقي" ثم نتج الوهم بانه مبدأ مستقل فى نفسه فاشتقوا منه التقى والاتقى ونحو ذلك ويشهد بذلك انه لو كان الامر من الاول مبنيا على الاشتباه لاتخذ واصيغة الامر من تقى يتقى "اتق" على وزان "اقض" من قضى يقضى قال سبحانه فاقض ما انت قاض انما تقضى هذه الحيوة الدنيا مع انك سمعت ان الامر منه للرجل تق وللمرأة تقى.

ثم ليعلم ان الكلمات المتولدة من مثل هذه الاشتباهات فى مبدأ امرها وان كانت جارية على لسان اول متكلم بها على نحو الغلط ولكنها اذا اطردت وسارت بين اهل اللسان حتى حصل الوضع لها بازاء معانيها تخصصا بكثرة الاستعمال.

فيكون استعمالها من شئون كل متكلم بتلك اللغة ولا يخل ح بالفصاحة بل ربما يكون افصح من الكلمة الاصلية التى كانت هى الصحيحة فى اصل اللغة لكون تلك مهجورة بازاء هذه التى جرى عليها لسان المتحاورين من اهل اللسان الا ترى امرأ القيس يقول فى معلقته:

روان شفائى عبرة مهراقة) مع ان كلمة مهراقة ليس لها اصل باصل اللغة الا بالتحريف فى "مراقة" او "مهرقة"

ثم لم ينتقد عليه احد من الادباء بذلك لاجل ما ذكرناه بعينه واذا تبين ان الاتقاء مطاوعة من الوقاية مثل "توقى" نص بذلك فى لسان العرب حيث يقول: قوله ﷺ فى حديث معاذ وتوق كرائم اموالهم اى تجنبها ولا تأخذها فى الصدقة لانها تكرم على اصحابها وتوقى واتقى بمعنى آه

وكانت الوقاية بمعنى الصيانة فيكون معنى الاتقاء تحصيل الصيانة ولذا يتعدى كمبدأه الى المفعول الثانى تارة بنفسه كما فى التنزيل فى غير موضع اتقوا الله واتق الله ونحو ذلك واخرى بكلمة "من" كما قال: الا ان تتقوا منهم تقاة.

وحيث انه لا يطلب الصيانة من شيئ الا ما كان مخوفا ما لا اذ الشيئ المحبوب الملائم للطباع انما يرغب فى تحصيله لا فى تحصيل الصيانة منه وانما يتصوّن من الشيئ و يطلب الكلاءة والحفظ منه اذا كان مما يحذر ضرّه و يخاف اصابته فمن هذه الجهة عاد الاتقاء مساوقا للحذر حتى عدّ من معانيه قال فى لسان العرب قد توقيّت واتّقيت الشيئ . حذرته والاسم التقوى آه ولما كان تحصيل الصيانة من الشيئ انما يكون بوصلة شيئ من الاشياء و امر من الامور وذلك الشيئ الذى يوجب الصيانة هو (الوقاية) فلذا يستتبع كلمة الاتقاء ذكر "الوقاية" بصلة الباء قال امرؤ القيس.

تصدّ و تبدى عن اسيل و تتّقى　　　بناظرة من وحش وجرة مطفل

وقال النابغة

سقط النصيف ولم ترد اسقاطها　　　فتناولته واتّقتنا باليد

وحين وردت هذه اللفظة فى القرآن فكان المهم هنالك هو التحذر وطلب الصيانة من عذاب الله سبحانه و كان ذلك انما هو بابتغاء وجهه و رضاه بالايمان والعمل الصالح كما قال: افمن يتّقى بوجهه سوء العذاب يوم القيامة (الزمر ٢٤)

فكثر التعبير به فى مقام ارادة الالتزام بالطاعات والاجتناب عن السيئات بحيث يظنّ الظّان انه معنى من معانيه وان كان الصواب انه ليس كذلك ولم يعبر القرآن فى لفظ الاتقاء اصطلاحا خاصا على حد الاصطلاح فى اسماء العبادات المخترعة كالصلوة والصيام ونحو ذلك وانّما استعمله على رسله بالمعنى اللغوى العرفى ولكن فى شطر من مواضعه يكون على نحو الكناية عن لازمه وهو العمل الصالح والاجتناب عن السيئة.

وتفصيل ذلك انه تارة يجيئ بمعنى التحذر وطلب الصيانة نفسه وذلك على الاغلب فيما كان مضافا الى المفعول على الصراحة اما الله سبحانه والمراد به كبح النفس على التهيّب والانفعال من الكارعظمته سبحانه وقدرته مع تنضير العبد فى جنبه الموجب لاستحقاق عقوبته وسخطه و اما شيئ من اثار غضبه كعذاب النار ويوم الحساب ونحو ذلك والمراد به على هذا اعداد الوقاية منه ولذا اكثر تذييله فى الاول بما يولد فى النفس كيفية الحذر المذكور مثل كونه سبحانه شديد العقاب ومرجع العباد فى يوم الحساب ونحو ذلك دون رحمته و رأفته المقتضية لطمأنينة النفس وسكونها اليه وذلك كقوله سبحانه: واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب (البقرة ٢) وقوله واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون (البقرة ٢) وقوله واتقوا الله

واعلموا ان الله بكل شيئ عليم (البقرة ٢)

فان العلم باحاطته سبحانه باعمال العباد ونياتهم من اكد الاسباب لمخافة العبد منه كما قال: واعلموا ان الله يعلم ما فى انفسكم فاحذروه (البقرة ٢) وقال يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيّتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا (النساء ٥) وقوله اتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير (البقرة ٢) وقوله واتقوا الله ويعلّمكم الله والله بكل شيئ عليم (البقرة ٣) وقوله : يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا (النساء ٤) وقوله : واتقوا الله ان الله شديد العقاب (المائدة ٢ والحشر ٢٨) وقوله : واتقوا الله ان الله سريع الحساب (المائدة ٦) وقوله: واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور (المائدة ٢) وقوله : واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون (المائدة ٢ والحشر ٢٨) وقوله : واتقوا الله الذى اليه تحشرون (المائدة ٧ والمجادلة ٢٨) وقوله : وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذى اليه تحشرون (الانعام ٧) وقوله : انذروا انه لا اله الا انا فاتقون (النحل ١٤) وقوله : وله ما فى السموات والارض وله الدين واصبا افغير الله تتقون (النحل ١٤) وقوله : يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيئ عظيم (الحج ١٧) وقوله : يا ايها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا (لقمن ٢١) وقوله : واتقين الله ان الله كان على كل شيئ شهيدا (الاحزاب ٢٢) وقوله اعدّ الله لهم عذابا شديدا فاتقوا الله يا اولى الالباب (الطلاق ٢٨)

ومن الثانى قوله سبحانه: فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة (البقرة ١)

فان المفهوم منه بملاحظة السياق : وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين (فلئن اتوا بمثله ثبت انهم صادقون فى نفى كونه من الله وتمت حجتهم فلا يصح عقابهم بالنار) فان لم تفعلوا ولن تفعلوا (ومع ذلك تقيمون على الجحد للحق ومكابرة على الباطل فلا شك انكم مستحقون للنار) فاتقوا النار التى وقودها

الناس والحجارة اى فاطلبوا وقاية منها فانها مقدرة لكم لا محالة والامر بطلب الوقاية مع انها عما لا وقاية لها مع الاستحقاق انما هو للتعجيز على نحو قوله تعالى : ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا . وقوله : قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر فى صدوركم او للطلب بان يكون المعنى انكم اذا لم تفعلوا كذلك وبقيتم على الانكار فانكم تستحقون النار فاتقوها بان لا تبقوا كذلك بل صدقوا بانه من الله سبحانه . ومن ذلك - قوله تعالى : واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا (البقرة - ٢) وقوله : واتقوا النار التى اعدت للكافرين (ال عمران - ٤) وقوله تعالى : واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا ان الله شديد العقاب (الانفال - ٩) وقوله تعالى : واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون - (يس - ٢٣) وقوله تعالى : فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا (المزمل - ٢٩) ومعناه الظاهر عند التامل انكم ان كفرتم فكيف تحصل لكم الوقاية عن اليوم المذكور فان الوقاية عنه منحصرة فى الايمان والعمل الصالح .

وحيث كان المعنى المذكور عند الاضافة الى الله سبحانه وهو قهر النفس على الالتفات الى عظمته سبحانه وصغر نفسه فى جنبه هو المحرك على صدق الاذعان والعمل على طبق اوامره ونواهيه فى كل من الموارد الجزئية والمساوق فى علم الظهور فى الخارج باتيان طاعة او اجتناب سيئة مخصوصة وكان المذكور عند الاضافة الى عذابه وحسابه وهو طلب الوقاية منه منطبقا على الاتيان بالاعمال الصالحة انطباق المسببات التوليدية على تحقق اسبابها كالاحراق المنطبق على الالقاء فى النار فلذا يورد فى التنزيل متعاطفا مع الامتثال بالامر او الامتناع بالنهى على النحو الجزئى تارة على سبيل التوطئة فيقدم عليه واخرى تاتى على سبيل التكملة والتتميم فيؤخر عنه ومن الاول قوله سبحانه : يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربوا ان كنتم مومنين (البقرة - ٣) وقد علق الاتقاء على الايمان لان المراد بالايمان هناك التصديق بوجوده وذلك هو المصحح للتحذر واما المنكر لوجوده والشاك فيه فلا موقع لديه للتحذر كما قال : اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين (التوبة - ١٠) وقوله تعالى : وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا (البقرة - ٣) وقوله تعالى : فاتقوا الله واطيعون (ال عمران - ٣)

وقوله : فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا (النساء - ٤) وقوله تعالى : يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة (المائدة - ٦) قوله تعالى : واتقوا الله واسمعوا (المائدة - ٧) وقوله : اذ قال الحواريون هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله ان كنتم مومنين (المائدة - ٧) وقوله : فمن اتقى واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (الاعراف - ٨) وقوله تعالى : ورحمتى وسعت كل شيئ فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة (الاعراف - ٩) وقوله تعالى : فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم (الانفال - ٩) وقوله تعالى : يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين (التوبة - ١١) وقوله تعالى : فاتقوا الله ولا تخزون فى ضيفى اليس منكم رجل رشيد (هود - ١٢) وقوله تعالى : منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلوة ولا تكونوا من المشركين (الروم - ٢١) وقوله تعالى : يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا (الاحزاب - ٢٢) وقوله تعالى : وان الياس لمن المرسلين اذ قال لقومه الا تتقون اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين (الصافات - ٢٣)

وفى هذه الاية وبعض ما قبلها وان لم يكن الاتقاء صريح الاضافة الى الله سبحانه ولكن جعله توطئة لامر خاص او زجر خاص دليل على كونه بمعنى التحذر والخشية فتكون اضافته الى المفعول وهو الله سبحانه او عذابه او سخطه مطوية فى المعنى وان لم يصرح بها فى الالفاظ وقوله تعالى : يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله (الحديد - ٢٧) وقوله تعالى : يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد (الحشر - ٢٨) ومن الثانى قوله سبحانه : واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون (البقرة - ٢) وقوله تعالى : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله (البقرة - ٢) وقوله تعالى : بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين (ال عمران - ٣) وقوله : وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط (ال عمران - ٤) وقوله تعالى : بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا (ال عمران - ٤) فان المراد من الصبر فى الايتين هو القرار فى الحروب وعدم الفرار من الزحف وجاء ذكر الاتقاء على سبيل التوكيد والتتميم لكونه الباعث على هذا العمل وقوله تعالى : يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون (ال عمران - ٤)

وقوله تعالى: يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا و لعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفّار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين (المائدة - ٢) وكلوا ممّا رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذى انتم به مؤمنون (المائدة - ٧) والتتميم بالاتقاء فى هذا المقام انما هو بملاحظة المفهوم الوصفى المستفاد من قوله تعالى (حلالا طيبا) فكانه قال: ولا تاكلوا غير الطيب الذى كان من الخبائث واتقوا الله ونحوه قوله تعالى: فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله (الانفال - ١٠) وقوله تعالى: الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فى كل مرة وهم لا يتقون (الانفال ١٠) وقوله تعالى: يا ايها الذين امنوا لا تقدّموا بين يدى الله ورسوله واتقوا الله (الحجرات - ٢٦) وقوله تعالى: انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم و اتقوا الله لعلكم ترحمون (الفتح - ٢٦) وقوله تعالى: ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله (الحجرات - ٢٦)

وتارة اخرى يجيء كناية عن الالتزام بالطاعات والاجتناب عن السيئات على سبيل الانتقال من السبب الى المسبّب ويكون ح على الاغلب منقطع الاضافة الى المفعول لعدم القصد الى المعنى المتعدى وهو التحذر والتصوّن فى مقام اللبّ ونفس الامر وان كان معتنيا من اللفظ فى مقام الاستعمال وانما يكون ذكر الاتقاء فى مثل هذا المقام عنوانا كليا للاعمال الصالحة فقد يكون منعطفا على الايمان على حد انعطاف العمل الصالح عليه فى مثل قوله تعالى فى غير موضع: الذين امنوا وعملوا الصالحات وقد يجعل موضوعا للفلاح والنجاة واجر يوم الحساب ونحوه ومن ذلك قوله تعالى سبحانه: ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون (البقرة - ١٠) وقوله تعالى: زيّن للذين كفروا الحيوة الدنيا ويسخرون من الذين امنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة (البقرة - ٢) وقوله: ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبرّوا وتتقوا وتصلحوا بين الناس (البقرة - ٢) وقوله تعالى: للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الانهار (ال عمران - ٣) وقوله تعالى: الذين استجابوا لله وللرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم (ال عمران - ٤) وقوله تعالى: وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم (ال عمران - ٤) وقوله تعالى: فان تصبروا وتتقوا

فانّ ذلك من عزم الامور (ال عمران - ٤) وقوله: متاع الدّنيا قليل والاخرة خير لمن اتّقى (النساء - ٥) وقوله: وللدّار الاخرة خير للّذين يتقون (الانعام - ٧) وقوله: وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون (الانعام - ٨) وقوله: ولو انّ اهل القرى امنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السّماء والارض (الاعراف - ٩) وقوله: والدار الاخرة خير للّذين يتقون (الاعراف - ٩) وقوله: واذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذّبهم عذابا شديدا قالوا معذرة الى ربّكم ولعلّهم يتقون (الاعراف ٩) وقوله: ان الذين اتقوا اذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا فاذا هم مبصرون (الاعراف - ٩) وقوله: الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين امنوا وكانوا يتقون (يونس - ١١) وقوله تعالى: ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون (يوسف - ١٣) وقوله تعالى: وللدار الاخرة خير للذين اتقوا (يوسف - ١٣) وقوله تعالى: مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الانهار اكلها دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقوا وعقبى الكافرين النار (الرعد - ١٣) وقوله تعالى: ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون (النحل - ١٤) وقوله تعالى: وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسّهم السوء ولا هم يحزنون (الزمر - ٢٤) وقوله تعالى: ونجّينا الّذين امنوا وكانوا يتقون (فصلت - ٢٤) وقوله تعالى: وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم اجوركم (محمّد - ٢٦)

وانما قلنا بكونه كناية عن العمل الصالح لشهادة الذوق بذلك فى الايات المذكورة وانه ليس قوله تعالى: الذين امنوا واتقوا الا كقوله تعالى: امنوا وعملوا الصالحات وقد علم فى نصوص الدّين والكتاب المبين ان اجر الاخرة وثوابها انما يترتّب على العمل فاذا رتّب على سواه وهو الحذر والخشية ونحوه فلا بدّ ان يكون على نحو الكناية

عن ذلك المعنى ولصراحة السياق بذلك فى جملة من المواضع منها ما ذكر فيه كلمة: الذين اتقوا فبدل عنها او ذيل لها على نحو التفنّن فى التعبير بكلمة تدلّ على العمل صريحا كقوله تعالى: وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين (ال عمران - ٤) فان التوطئة بقوله تعالى: وما يفعلوا من خير يدلّ على ان المتقين هم الفاعلون للخيرات وقوله تعالى: وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا (النساء - ٥) فان الجزاء انما يرتبط بالشرط فيه على المعنى الكنائى

دون غيره الا بتكلف وقوله: انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين (يوسف ـ ١٣)
وقوله: وقيل للذين اتقوا ماذا انزل ربكم قالوا خيرا للذين احسنوا فى هذه الدنيا
حسنة ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين جنات عدن يدخلونها تجرى من تحتها الانهار
لهم فيها ما يشاؤن كذلك يجزى الله المتقين الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون
سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون (النحل ـ ١٤) فترى هناك (الذين اتقوا) (الذين
احسنوا) (المتقين) و(كنتم تعملون) على نحو نستيقن بانها تعبيرات عن امر واحد وقوله:
يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا انى بما تعملون عليم وان هذه امتكم امة واحدة
وانا ربكم فاتقون (المؤمنون ـ ١٨) وقوله: ولله ما فى السموات وما فى الارض ليجزى
الذين اساءوا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش
الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذ انتم اجنة فى بطون
امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى (النجم ـ ٢٧) ولا يخفى ما هناك من تصدير الكلام
بذكر الاعمال واجتناب الكبائر والفواحش ثم اختتامه بكلمة (من اتقى) عنوانا لما تقدم
ذكره على التفصيل ومنها مقابلته بالظلم والفجور اللذين كلاهما متعلقان بالعمل فى مثل قوله:
واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين وما على الذين يتقون من
حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون (الانعام ـ ٧٠) وقوله: ثم ننجى الذين اتقوا ونذر
الظالمين فيها جثيا (مريم ـ ١٢) وقوله: وان الظالمين بعضهم اولياء بعض والله ولى
المتقين (الجاثية ـ ٢٥) وقوله: ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها (الشمس ـ ٣)
ومنها ترتيبه على التوصية بمعنى توجيه الاوامر فى قوله: وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه
ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون (الانعام ـ ٨٠) فان المترتب
على الامر هو الائتمار اى العمل بالمامور به واما الحذر نفسه فحقه ان يترتب على الانذار ومنها
قوله سبحانه: وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون (التوبة ـ ١١)
فان المراد منه بيان الفرائض والاعمال التى يجب عليهم الاتيان بها كما لا يخفى ومنها قوله:
فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا واطيعوا (التغابن ـ ٢٨) فان التعليق بالاستطاعة انما يناسب العمل

دون سواه واشد من ذلك فى قوة الكناية وارتباطها بالمكنى به ما اذا وردت اللفظة على صيغة الاسم
المشتق كالتقى والمتقى والاتقى فانه ازداد اختصاصا بالمعنى الكنائى حتى كاد ان يكون قالبا له فى مقام
الاستعمال وانما تحقق هذا الاختصاص بخصوصية العنوان الاشتقاقى الاسمى فى مثل هذا المبدأ
وكونه حاملا لمعنى الملكة فى العرف والاستعمال فمن قال شعرا فلا شك انه شاعر بهذا الشعر اى
قائله ولكن لا يطلق الشاعر فى حد نفسه على الشخص الا اذا كان فيه ملكة نظم الشعر وهكذا
فى المقام من خاف الله سبحانه فى طاعة او معصية جزئية فاتى بها او انتهى عنها فلا شك انه
قد اتقى الله فى هذا العمل ولكن لا يطلق عليه المتقى الا اذا كانت فيه ملكة هذا المعنى وهو ان يكون
فى نفسه رادع وزاجر عن ترك الطاعة وارتكاب المعصية فاذا هو ملتزم بالطاعات ومجتنب
عن السيئات بكل معنى الكلمة فكلما ورد لفظ (المتقين) فى القرآن فانما هو عنوان للابرار الصلحاء
الملتزمين بالاعمال الصالحة ولذا يكون منقطع الاضافة عن المفعول على الدوام حتى لا يوجد
موضع لذكر المفعول معه ابدا وهو من آيات عدم ارادة معنى الحذر منه فى مقام الارادة الجدية
وقد يقترن مع ذلك فى السياق ما يزيد دلالته على ذلك كقوله سبحانه: ليس
البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة
والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين
وفى الرقاب واقام الصلوة وآتى الزكوة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين فى البأساء
والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون (البقرة ـ ٢) فترى هناك ذكر الكثير من الاعمال بنحو
التفصيل والنشر وذلك ايضا ليس على الحصر بل على سبيل الانموذج للفرائض الدخيلة فى تحقق عنوان البر ثم
ادمجها على نحو الاجمال تحت عنوان اولئك هم المتقون فالمتقون اذن هم الابرار العاملون بتلك الاعمال وقوله:
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين الذين ينفقون فى السراء والضراء
والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين (آل عمران ـ ٤) وقوله ان المتقين فى جنات وعيون آخذين ما
آتاهم ربهم انهم كانوا قبل ذلك محسنين كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون وفى اموالهم حق للسائل
والمحروم (الذاريات ـ ٢٦) وقوله: ان المتقين فى جنات ونعيم فاكهين بما آتاهم ربهم ووقاهم ربهم عذاب الجحيم كلوا واشربوا
هنيئا بما كنتم تعملون (المرسلات ـ ٢٩) ففى كل هذه الآيات قد اقترن عنوان (المتقين) بذكر الاعمال

على نحو التفصيل والاجمال بحيث يظهر منه انه عنوان لهذا المعنى بعينه وهكذا فى الآية المباركة من سورة البقرة التى نحن بصدد تفسيرها هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون . كان وصف (المتقين) عنوانا اجماليا للمتصفين بالصفات التى ما بعدها وكان ذكر الصلوة والانفاق على سبيل التمثيل للاعمال الصالحة وانما المتقون هم المؤمنون العاملون بالصالحات والصفة الثابتة لهم من هذا العنوان هى (التقوى) فهى ملكة الالتزام بالصالحات والاجتناب عن السيئات ولذا جعله زادا لطريق الآخرة فى قوله: وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولى الالباب (البقرة - ٢) وجعله متعلقا للقبول لدى الله سبحانه وعنوانا للاحسان فى قوله: لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين (الحج - ١٧) وجعل ايتاء التقوى عبارة عن بيان الفرائض والاعمال الصالحة فى قوله: والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم (محمد - ٢٦) وجعله لباسا شاملا على ظاهر الانسان فى قوله: يا بنى آدم قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير (الاعراف - ٨) وانما قلنا فى كل ذلك بانه من باب الكناية فان المعنى فى مقام الاستعمال ليس الا التحذر والتصون الذى هو المفهوم اللغوى للفظ اولا لعدم الداعى الى التجوز بعد امكان الحمل على المعنى الحقيقى وانتفاء قرينة صارفة عنه وليس الفارق بين التجوز والكناية الا انه لا بد فى المجاز من قرينة معاندة للحقيقة لا يجوز ارادتها معها بخلاف الكناية فان المقصود هناك وان كان هو المفهوم الكنائى ولكن المعنى الاصلى لا تمتنع ارادته وثانيا بوجود امارات لذلك خصوصية فى الآيات الشريفة اما فيما اذا كان على صيغة الفعل الماضى او الاستقبال فلصراحة الاضافة الى المفعول فى بعض من المواضع التى يراد فيها الالتزام بالاعمال الصالحة بعضها لتقريبات المقدمة كقوله: لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف من فوقها غرف مبنية (الزمر - ٢٣) وقوله: وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا (الزمر - ٢٤) وقوله كما تقدم: فاتقوا الله ما استطعتم (التغابن - ٢٨) وقوله: ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ..... ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا ..... ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له اجرا (الطلاق - ٢٨)

فان الاتقاء فى كل هذه

المواضع عنوان للاعمال الصالحة ولكنه لا بد ان يكون فى مقام الاستعمال بمعنى التحذر والا لم تصح التعدية الى المفعول كما لا يخفى ولترتيبه على الانذار والوعيد او وروده فى سياق الخشية والحذر فى بعضها كقوله: وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع لعلهم يتقون (الانعام ٧) وقوله: اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا (الاعراف - ٨) وقوله: وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون او يحدث لهم ذكرا (طه - ١٢) وجعله مقابلا للاستغناء عن الله سبحانه فى قوله: واما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى (الليل - ٣٠) واما فيما كان بصيغة اسم الفاعل فالسياق المذكور بعينه فى مثل قوله سبحانه: ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون (الانبياء - ١٧) وقوله: وازلفت الجنة للمتقين غير بعيد هذا ما توعدون لكل اواب حفيظ من خشى الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب (ق - ٢٦) واما فيما كان على هيئة اسم المصدر فللتعدية الصريحة بكلمة من فى قوله: افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به فى نار جهنم (التوبة - ١١) وذلك لا يصح الا مع كونه بمعنى التحذر ولاناطته بالقلب على انه صفة له فى قوله: ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب (الحج - ١٧) وقوله: ان الذين يغضون اصواتهم عند رسول الله اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى (الحجرات - ٢٦) ولاضافته الى الله سبحانه بجعله اهلا له فى قوله: هو اهل التقوى واهل المغفرة (المدثر - ٢٩) فان معناه الظاهر انه اهل لان يحذر منه وحيث كان التقوى مستعملا بمعناه اللغوى اى التحذر كناية عن ملكة الالتزام بالعمل الصالح فمنه تقدر على تقييد درجة هذا الالتزام التى بها يستحق الانسان اطلاق لفظ المتقى والتقى فى الشرع وذلك لان الكناية هى نقل الذهن من احد المتلازمين الى الآخر فما كان مستلزما لمعنى من المعانى صح ان يكون الموضوع له كناية عنه واما ما لم يكن مستلزما له فلا يصح جعل لفظه كناية عنه ولا يخفى ان المتضمن

لاستحقاق العقاب الموجب للتحذر هو ترك الواجبات وفعل المحرمات فهذا هو الذي يكون الاجتناب عنه من لوازم التحذر، واما ترك المستحبات او فعل المكروهات فليس مما يوجب العقاب حتى يكون منافيا للتحذر، بل فعل الصغائر من الذنوب ايضا كذلك اذا لم يبلغ حد الاصرار، لاخبار الاستحباب المعفو عنها مع الاجتناب للكبائر فتكون ملكة التقوى حينئذ في ادنى درجاتها مساوقة لمرتبة العدالة المفسرة بملكة الالتزام بالواجبات وترك الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر وهذا هو الذي يدل عليه قوله سبحانه: الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة (الى ان قال) فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى (النجم - ٢٧) فقد جعل (من اتقى) عنوانا للذين يجتنبون الكبائر والفواحش الا اللمم وهو الصغير من الذنوب كما جاء في التفاسير واصرح منه قوله سبحانه: ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له اجرا (الطلاق - ٢٨) وهو على حد قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما فما ذكر هناك بقوله: ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه قد عبر عنه هنالك بقوله: ومن يتق الله فدل على ان الاتقاء يحصل بترك الكبائر واذا اتى مع ذلك ببعض الصغائر يكون معفوا عنه بنص القرآن هذا هو تحديده لادنى درجة منه ولكنه يتنامى في العلو والارتقاء بحسب تنامي درجات العبد في الاخلاص والمعرفة والزلفى الى رتبة فلربما يخاف ويخشى فيما دون ارتكاب المحرمات من ترك بعض الراجحات او فعل ما لا يناسب مقام الخاص في القرب والاخلاص فان المحذور يختلف باختلاف الاشخاص فقد يكون المتحذر منه هو العقاب فقط وهو اقل درجة من التقوى ليس هنالك انزل منه وقد يتحذر من سخطه وبغضه سبحانه للفعل و مقتضاه اجتناب الصغائر ايضا وقد يتحذر من كراهيته تعالى وان لم تبلغ الى حد البغض الموجب للعقوبة فيجتنب المكروهات ايضا والتوقي اي التحذر ايضا تختلف مراتبه فقد يتحذر من المعلوم بمعنى انه يجتنب المعلوم منه فحسب وقد يتحذر باجتناب المظنون او المشكوك بل والموهوم ايضا وبهذه الاعتبارات تتنامى درجات العبد في التقوى وتتعاظم حتى تبلغ درجة العصمة التامة وبملاحظة بعض هذه المراتب الراقية قد جاء وصف المتقين في كلام امير المؤمنين علي عليه السلام بما

تقشعر منه الجلود وترتعد الفرائص وذلك ما في نهج البلاغة ان صاحبا لامير المؤمنين يقال له همام كان رجلا عابدا فقال يا امير المؤمنين صف لي المتقين حتى كأني انظر اليهم فتثاقل عليه السلام عن جوابه ثم قال: يا همام اتق الله واحسن (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) فلم يقنع همام بهذا القول حتى عزم عليه فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وآله ثم قال:

اما بعد: فان الله سبحانه وتعالى خلق الخلق حين خلقهم غنيا عن طاعتهم آمنا من معصيتهم لانه لا تضره معصية من عصاه ولا تنفعه طاعة من اطاعه، فقسم بينهم معيشتهم ووضعهم من الدنيا مواضعهم، فالمتقون فيها هم اهل الفضائل، منطقهم الصواب وملبسهم الاقتصاد، ومشيهم التواضع غضوا ابصارهم عما حرم الله عليهم ووقفوا اسماعهم على العلم النافع لهم، نزلت انفسهم منهم في البلاء كالتي نزلت في الرخاء ولولا الاجل الذي كتب عليهم لم تستقر ارواحهم في اجسادهم طرفة عين شوقا الى الثواب، وخوفا من العقاب عظم الخالق في انفسهم فصغر ما دونه في اعينهم فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعمون وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذبون قلوبهم محزونة وشرورهم مأمونة، واجسادهم نحيفة وحاجاتهم خفيفة وانفسهم عفيفة صبروا اياما قصيرة اعقبتهم راحة طويلة تجارة مربحة يسرها لهم ربهم ارادتهم الدنيا فلم يريدوها، واسرتهم ففدوا انفسهم منها اما الليل فصافون اقدامهم تالين لاجزاء القرآن، يرتلونه ترتيلا يحزنون به انفسهم ويستثيرون دواء دائهم فاذا مروا بآية فيها تشويق ركنوا اليها طمعا، وتطلعت نفوسهم اليها شوقا وظنوا انها نصب اعينهم، واذا مروا بآية فيها تخويف اصغوا اليها مسامع قلوبهم وظنوا ان زفير جهنم وشهيقها في اصول آذانهم فهم حانون على اوساطهم مفترشون لجباههم واكفهم وركبهم واطراف اقدامهم يطلبون الى الله تعالى في فكاك رقابهم واما النهار فحلماء علماء ابرار اتقياء، قد براهم الخوف بري القداح ينظر اليهم الناظر فيحسبهم مرضى وما بالقوم من مرض، ويقول قد خولطوا.

ولقد خالطهم امر عظيم. لا يرضون من اعمالهم القليل، ولا يستكثرون الكثير

فهم لانفسهم متّهمون ومن اعمالهم مشفقون، اذا زكّی احدهم خاف ممّا يقال له فيقول: انا اعلم بنفسی من غيری وربی اعلم بی من نفسی. اللهم لا تؤاخذنی بما يقولون، واجعلنی افضل ممّا يظنّون، واغفر لی ما لا يعلمون.

فمن علامة احدهم: انك تری له قوة فی دين، وحزما فی لين، وايمانًا فی يقين وحرصًا فی علم، وعلمًا فی حلم، وقصدًا فی غنی، وخشوعًا فی عبادة وتجمّلًا فی فاقة، وصبرا فی شدة وطلبًا فی حلال، ونشاطًا فی هدی، وتحرّجًا عن طمع، يعمل الاعمال الصالحة وهو علی وجل، يمسی وهمّه الشكر ويصبح وهمه الذكر، يبيت حذرًا، ويصبح فرحًا، حذرًا لما حذّر من الغفلة وفرحًا بما اصاب من الفضل والرحمة. ان استصعبت عليه نفسه فيما تكره لم يعطها سؤلها فيما تحب، قرة عينه فيما لا يزول، وزهادته فيما لا يبقی، يمزج الحلم بالعلم، والقول بالعمل، تراه قريبًا امله، قليلًا زلله، خاشعًا قلبه، قانعة نفسه، منزورًا اكله، سهلًا امره، حريزًا دينه، ميّتة شهوته، مكظومًا غيظه، الخير منه مأمول، والشر منه مامون، ان كان فی الغافلين كتب فی الذّاكرين، وان كان فی الذاكرين لم يكتب من الغافلين، يعفو عمن ظلمه ويعطی من حرمه، ويصل من قطعه، بعيدًا فحشه، لينًا قوله، غائبًا منكره، حاضرًا معروفه، مقبلًا خيره مدبرًا شره، فی الزلازل وقور، وفی المكاره صبور، وفی الرخاء شكور، لا يحيف علی من يبغض، ولا يأثم فيمن يحب، يعترف بالحق قبل ان يشهد عليه، لا يضيع ما استحفظ، ولا ينسی ما ذكّر، ولا ينابز بالالقاب ولا يضارّ بالجار ولا يشمت بالمصائب، ولا يدخل فی الباطل، ولا يخرج من الحق، ان صمت لم يغمّه صمته، وان ضحك لم يعل صوته، وان بغی عليه صبر حتی يكون الله هو الذی ينتقم له. نفسه منه فی عناء، والناس منه فی راحة! اتعب نفسه لآخرته، واراح الناس من نفسه، بعده عمن تباعد عنه زهد ونزاهة، ودنوه ممن دنا منه لين ورحمة. ليس تباعده بكبر وعظمة ولا دنوّه بمكر وخديعة.

(قال) فصعق همام صعقة كانت نفسه فيها، فقال امير المومنين عليه السلام اما والله لقد كنت اخافها عليه! ثم قال: اهكذا تصنع المواعظ البالغة باهلها؟

الّذين يؤمنون بالغيب

صفة للمتقين علی سبيل الايضاح والتفصيل مع رعاية المدح والتبجيل والايمان افعال من الامن خاصيته الدخول فی المبدأ كقولهم اصبح ای دخل فی الصباح وامسی ای دخل فی المسآء فيكون معنی آمن دخل فی الامن وبهذا الاعتبار يستعمل فی معنی التصديق والثقة بالشيئ لانه اذا وثق به وصدّقه بقلبه فانه يكون فی امن به وطمانينة بصدقه ولذا يتعدی بالبآء ولو كان بمعنی اعطاء الامن علی حد قولهم آمنه الله يوم الفزع الاكبر ای جعله فی امن فيكون استعماله فی التصديق باعتبار ان المصدِّق يجعل المصدَّق آمنا من التكذيب كما قيل لكان حقه التعدية بنفسه مع انه لا يتعدی الا بواسطة البآء كما فی الآية المذكورة وغيرها من الآيات الكثيرة او باللام كما فی قوله سبحانه: وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ای مصدق لنا وقوله: فما آمن لموسی الا ذرية من قومه والاشبه ان التعدية فی المقام ايضًا هی بالباء ولكنها مقدرة والمراد فما آمن لموسی بقوله وما انت بمؤمن لنا بقولنا هذا هو المعنی اللغوی للفظ واما فی الاصطلاح الشرعی فقد جعل كالاسلام مرتبة خاصة من المراتب الدينية لها احكام خاصة وقد اختلف فيها وفی تحديد اركانها واجزائها وحيث لا شك ولا ريب فی انه لم يقع فيه خلاف ولا اشكال انه اذا استعمل بالبآء واللام فيكون مستعملا فی المعنی اللغوی دون غيره وانما يكون المراد هو الاصطلاحی اذا جاء فی القرآن الحكيم من دون تعديته بالحرفين كقوله يا ايها الذين آمنوا ونحو ذلك ولذلك نقتصر فی المقام علی بيان المعنی اللغوی دون الاصطلاحی فان تفصيل القول فيه موكول الی محله فيما ياتی من قوله يا ايها الذين آمنوا مثلا والغيب بمعنی الغائب اما تسمية بالمصدر كما سمی الشاهد بالشهادة قال الله تعالی عالم الغيب والشهادة والعرب تسمی المطمئن من الارض غيبا واما ان يكون مخفف فيعل كالميت للميّت والمراد به فی المقام ما غاب عن الحواس من الحقائق الثابتة بالحجج والبراهين.

الاعتقاد بالغيب واضطرار البشر اليه

ان الاذعان لجملة مما غاب عن الحواس مما لا محيص عنه لنوع الانسان حتی ان الّذين يلهجون

ببناء جميع معارفهم على المشاهدات والحسيات ويتحاشون من الاخذ بالبراهين العقلية لابد لهم ايضا من الخضوع لدى كثير من الاحكام العقلية مع كونها خارجة عن العيان غائبة عن الادراك بالابصار.

بل الصحيح انه لا سبيل لى الوصول الى نتيجة ما من النتائج اليقينية ما لم يستند الى البراهين العقلية حتى ان الاشياء التى يتراءى للاوهام كونها مبتنية على الاحساس بكل معنى الكلمة يكون الاستنتاج فيها ايضا بضميمة مقدمة عقلية وتلك المقدمة العقلية لا تكون الا امرا خارجا عن الاحساس.

الا ترى ان الاطباء العصر الحاضر يعينون درجة الحمى فى الشخص بالمقياس الذى وضع لتقدير الحرارة فلربما يدعون ان علمهم بذلك مبنى على المشاهدة وعسى كان النظر فى بادى الرأى يصدقهم على ذلك حيث انهم يرون باعينهم الزيبق المتلألئ فى المقياس يصل الى حد معين من حدود الدرجات المعينة لتشخيص الحرارة ولكن النظر العميق يحكم بان الحجر الاساسى لهذا التعيين هو التلازم الثابت بين مقدار الحرارة وحركة الزيبق وهذا التلازم امر عقلى لا علاقة له بالحواس الظاهرة. اوليس الاستدلال من حركة الزيبق على مقدار الحرارة من الحمى استدلالا بالمعلول على العلة المسمى بالبرهان الانى عند المنطقيين ولكن هؤلاء انفسهم اذا ذكر لهم اسم (البرهان الانى) ضحكوا عليه ضحك الساخر المستهزى احتقارا لهذا النحو من الاستدلال ازراء بالبيس ذلك من التشاغل بالعبارات والقشور عن المعانى واللباب.

ان العلوم والفنون باسرها تبتنى على المقدمات العقلية حتى ان مثل الحساب والهندسة من الصناعات المضبوطة التى هى قريبة من الاحساس جدا انما تكون الضوابط والقوانين فيها رهينة الادراكات العقلية.

ان الذى يقول ان اثنين واثنين يكون مجموعها الاربعة ربما يدعى انى قد جمعت اثنين واثنين مرارا فصارت اربعة لا غير ولكن مما لا شك فيه ان مشاهدته هذه لم تتجاوز عشرة وعشرين او مائة ومائتين موضعا فمن اين ساغ له ان يحكم بانه كلما جمع اثنان واثنان تكون اربعة لا غير وهكذا فى الاشكال الهندسية وان كان استخراج المسائل الاقليدسية

من الصورة المحسوسة لذلك الشكل المعين ولكن التجربة الحاصلة بتكرار عمل ذلك الشكل مرارا عديدة لا تكفى لوضع قاعدة كلية لذلك.

لا جرم ان استخراج الكليات من مشاهدة الجزئيات فى الحساب والهندسة يبتنى على حكم العقل بان حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد فاذا وجدنا فى موضع ان الاثنين والاثنين يصير مجموعهما اربعة ورأينا ان الزاويتين القائمتين من المثلث المتساوى الساقين تماثلان الحادة والمنفرجة علمنا انه يكون كذلك دائما ولا يمكن هناك ان يثبت خلافه.

فاذا كان الانسان لا يدعه الاقتصار على الاقرار بما تحت الحواس حتى يخطو خطوة واحدة فى الحيوة وهو مضطر بالوجدان الى الاعتراف بجملة مما خرج عن حسه والعيان فكيف يسوغ له الانكار لاى حقيقة من الحقائق بمجرد انها خارجة عن حيطة المشاهدة بل الاحرى له ان يطالب بالدليل القطعى على ثبوته حتى يتجلى الامر ويتضح السبيل فيقر ان اقر عن بينة وينكر ان انكر عن بينة.

الحجر الاساسى للدين هو الايمان بالغيب

ان الحجر الاول من اساس الدين هو ان يعتقد الانسان ان من وراء هذه التفاعلات المادية فاعلا خارجا عن حدود المادة ومؤثرا فيها بارادته القاهرة الذاتية. ذلك الموجود الحق الذى لم يدركه الابصار شبحا بمشاهدتها ولم تسمع له الاذان صوتا باصغائها ولم ينله شيئ من الحواس بالاتها ذلك هو الله الذى على معرفته تبتنى قواعد الدين.

ان المرء اذا وضع اول قدمه فى دائرة الدين فهو مضطر الى العنو لتلك القوة الغائبة التى لم يرها ولن يراها فى المنام فضلا عن رؤيتها بذاتها فى اليقظة والعيان ولكنه بقضية فطرته ووجدانه يجب الاعتقاد به والايقان بوجوده ساريا فى عروقه واعماقه سريان الكهرباء ويرى قدرته فى كل نفس من حيوته ولكن لا يرى اثره الشخصى فى شيئ من مشاهده اذ ذلك هو غيب الغيوب الباطن المستور تحت حجب الامتناع والجلال ليس هو بحيث لم نره بانفسنا ولكن قد وصلتنا اخباره على لسان من رآه. كلا فان امتناع جلاله عن رؤية الخلائق لا يختص ببعض دون آخر وانما هو عام للكل لا يستثنى منه احدا ابدا كما ان غيبته لا تختص

بحدّ محدود وامد معدود حتى تتناقل الينا حكايا ته قبل غيبته فنستيقن من ذلك بثبوته ولكنها غيبة تنمحي فيها حدود الزمان وتقصر عنها خطوات الايام .

ثم بعد ما قطع هذه المرحلة وتعدّى الى ما وراءها عرضت له مرحلة النبوّات والشرائع واذا رأى هنالك الطرق متشعبة فلا ملجأ له الا ان يختار منها واحدا يتحرّاه لايمانه ويقينه ولا يخفى ان الانبياء والرسل وان كانوا بوجوداتهم الامكانية فى ظروف كيانهم محدودين بالتعينات الحسّية ولكنهم بالنسبة الى الاجيال الآتية من بعدهم ليسوا الا من قبيل الغيب الخارج عن المشاهدة والاحساس ثم ان تعاليم الانبياء وتبشيراتهم تأتى عليه بفصول ضافية الاذيال من العقائد الغيبية فهناك الحشر والنشر وهناك الجنة والنار وهناك الحساب والكتاب وهناك الصراط والميزان وهناك وهناك وهكذا يوم المعاد بجميع شئونه التى وان كانت الاشارة اليها موجودة على الجملة فى جملة من المذاهب الا ان تفصيلها على النحو الاتم الاكمل كان من مزايا الدين الاسلامى خصوصًا وتيضمن ذلك كله من الاعتقاد بالامور الغيبية ما لا مجال لاحد من المعتنقين للدّين التنصل منها بالانكار .

وفى القرآن الكريم مع ذلك من التنصيص على وجود الملئكة والرّوح ما لا يدع موضع ريب فى نفوس المؤمنين بذلك الكتاب وهم ان لم يكونوا عقولا مجردة فلا ريب انهم اجسام لطيفة نورانيّة غائبة عن حس الابصار .

ومن ذلك كله يتجلّى ان الدّين يبتنى باسره على الاعتقاد بالغيب والذى يرى من العار على نفسه الخضوع لاى حقيقة غائبة لا بدّ له ان ينكر الدين من اوله الى آخره ويقرع ابواب المادية واللادينيّة .

مع ان الالتجاء الى اذيال المادية ايضا لا ينقذ من الاذعان للامور الغائبة بالمرة لان دقائق المادّة المتألفة منها الاجسام قد اعترف الزاعمون لها بانها لا تدرك حتى باقوى الآلات المكبّرة والمرتضعون من اثداء الطبيعة لا يدعون انهم شاهدوا اثالث الام الشفيقة .

فلتدر الافلاك على دوراتها وليتخذ الانسان نفقا فى الارض او سلّما فى السماء ولكنّه مضطرّ الى الاذعان للغيب ولا يجد منه بدّا ابدا واما الدّين فكما قد بيناه لم توضع قواعده

الا على اساس الايمان بالغيب ولذا جعله القرآن الكريم عنوانا للاعتقاد بكل الحقائق الدينية فى قوله . الّذين يؤمنون بالغيب .

الميزان للاعتقاد بالامور الغائبة

فمّا لا ريب فيه ان الاذعان لما غاب عن الابصار ربما يتعدّى فى طرف الافراط الى عبودية الاوهام والاعتقاد بالخزعبلات والتوهمات التى لم يقم عليها برهان وما انزل الله بها من سلطان تجد من ذلك شيئا كثيرا فى خرافات العرب فى الجاهلية ومعتقدات الهنادك فى العصر القديم وتوهمات اهل الصين ولذلك لا بد للاذعان بامر من الامور الغيبية من مراعاة امرين -

(الاوّل) ان لا يكون ذلك الاعتقاد مخالفا للعقل بمعنى ان لا يقوم على امتناعه واستحالته دليل عقلى . اما كونه مغايرا لما جرى عليه نظام الكون فى العادة والطباع فلا يلازم الامتناع اذ رب حادث فى الكون قد خرق سياج العادة بندرته وشذوذه وان الاكتشافات التى تتبعها الاختراعات فى كل يوم لتأتى بكثير من الامور التى كان الادّعاء بها من قبل هذا بعدّ شبيها للجنون ويقابل بالاستهزاء والسخرية .

فاذا كان الانسان بافكاره المحدودة المقيدة بيده انظمة العادات ويفصم اشباهها فليت الارادة الالهية الجاعلة لهذه الانظمة والمودعة فى مواد تلك الاختراعات تلك الخواص الخارقة عند تركيبها للعادات افلا تستطيع تلك الارادة القاهرة تغيير ما جعلته وقررته من النظام اذا اقتضت لها الحكمة والمصلحة الخاصة .

(الثانى) ان يكون على صحته دليل من العقل والنقل الثابت حجيته من برهان العقل وحيث ان الدليل النّقلى انما يكون المعوّل الاخير فى لزوم الاخذ به على العقل فلذا كان المستند الاصيل للاعتقاد بالغيب دائما هو العقل المجرد عن شائبة الشبهة والارتياب .

فاذن بين المعتقد لشئ من الامور الغيبية وبين المنكر عليه ولذلك امران تتبادل المطالبة بهما فيما بينهما فللمنكر ان يطالب بالدليل على صحة تلك العقيدة والحجة على ثبوتها وللمعتقد ان يطالبه بالدليل على امتناعها ومخالفتها للاحكام العقلية فلئن عجز المعتقد عن اقامة الدليل

على مدعاه او قام الدليل على امتناع ما يراه ثبت ان الاعتقاد بذلك من الخرافات الوهمية التى لا ينبغى ان يلتزم بها العقلاء وان عجز المنكر عن اقامة الدليل على امتناعه وخرج المعتقد عن عهدته من اقامة البرهان عليه ثبت ان ذلك من الحقائق الواهنة التى كان الاعتقاد بها داخلا فى الايمان بالغيب.

ارتباك الاوهام فى الايمان بالغيب

حيث ان افراد البشر يألفون ما يرونه بابصارهم ويدركونه بالحواس ولا يجدون هذا الانس والايتلاف مع الامور الخارجة عن العيان فلذا يصعب على طباعهم الاذعان للغائبات يدل لك التتبع والسير فى فلسفة المذاهب وتاريخ الاديان على ان الناس ما زالوا ينكرون حقائق الغيب باغاء شتى وكان من تكئد هذه العقبة على قدام نكرهم انهم لم يتجاوزوا مرحلة من هذه المراحل الا بعد التلكأ والتعرقل فلئن جاز بهم المرحلة الاولى فعسى توقفهم الثانية ولئن جاوزوها فعسى تعترهم الثالثة واذا ساعدتهم القوى العقلية على الاقرار بالغيب فى الالفاظ اخذوا فى جعل تلك الغيب شهادة بحسب المعنى والنتيجة.

كان من ذلك ان وقع الخلاف فى النقطة الاولى من حقائق الديانة وجود الاله الحق الذى هو غيب الغيوب وعين التجرد المطلق فلم ير كثير من الخلق حاجة للخلق اليه فانكروا وجوده وانقسم هؤلاء الى اقسام (فمنهم من جعل العالم نتاجا لتفعلات الجواهر الفردة وذرات المادة وانها بحركاتها الدائمة المستمرة تشكل هذه الصور جمعاء (ومنهم) من تشبث باذيال الطبيعة واتخذها القبلة الوحيدة لأمالهم زاعما بذلك التخلص عن الايمان بالحقيقة الغائبة (ومنهم) من زعم ان وجود العالم على سبيل الصدفة والاتفاق واستغنى بذلك على مزعمته عن البحث عن العلة الموجدة ومنهم من ادعى الاعتقاد بوجوده ولكنه لاجل عبادته قد التجأ الى المظاهر المحسوسة فخلبه النجوم بانوارها والقمر بضيائه والشمس باشراقها فسجد لها قوم ولها اخرى واحب طائفة منهم الالتجاء الى النيران والاشجار والجبال وكان من اسقطهم همما واخورهم عزيمة من اعجبهم التعبد للاصنام المنحوتة بايديهم فاتخذوها وسيلة للتقرب والزلفى، كل هذا لاجل ذلك الانس وتلك الالفة بالمحسوسات وقد اثر ذلك من وجهة اخرى فى التعيين لصفات الله سبحانه

عند المعتقدين بوجوده فدعاهم حب المحسوسات الى ان توهموه ارهم بالتصوير واجروا عليه صفات المصنوعين وفرضوا له اعضاء كاعضاء البشر واجلسوه فوق العرش بنفسه ومنهم من جوز حلوله سبحانه فى المخلوقات ففتح باب تردده وتجواله فى اطراف هذا العالم المادى بشخصه ومنهم من زعم اتحاده بالوهيته مع ابن آدم بانسانيته فرفعه على الصليب بمزعمته ومنهم من مثله بالبحر المحيط والعالم كله بالنسبة اليه كاللجج والامواج والزبد والحباب وبذلك قال ليس فى الوجود الا الله ومنهم من جوز رؤيته سبحانه بالابصار وخيل له الامانى مشاهدة وجهه كالقمر فى ليلة تمامه. كل هذا انما هو لذلك بعينه اعنى الانس والالفة بالمحسوسات الذى لاجله لا تستقر الطباع على الاعتقاد بالغيب فكان من قضيته فى بادى بدءه الانكار المطلق واذا اخذت العقول بالاعناق الى الاعتقاد به اخذت الاوهام تغطى تلك الحقيقة الغيبية بحجب القياس على المحسوسات حتى لم يبق الغيب على حقيقة شئونه واصبح شيئا حدبه ابليس هو الخالق المصور للاشياء وانما هو مخلوق مصور باوهام هذه الخلائق.

ذلك كان هو الاستيحاش عن الاعتقاد بالغيب الذى دعا بنى اسرائيل حتى يقترحوا على موسى بقولهم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة

وكان من ذلك انكار يوم الجزاء اما بنفيه مطلقا او بجعله على صورة التناسخ فى هذه الدنيا او بقصره على ادراك الروح المجردة للابتهاج بالطاعة والتألم بالعصية فذلك هو الثواب والعقاب ليس الا.

ولقد بلغ الانكار بالغيب الى حد انكار المنكرين لانفسهم اى ارواحهم الحساسة والنفوس الناطقة وجعل الحيوة عبارة عن مجرد التفاعلات الصورية فى تراكيب الاخلاط الجسمية وان كانت مظاهر التنويم المغناطيسى وتسخير الارواح قد هزهزت اقطارا ورديا والجأت كثيرا الى الايمان بوجود الروح ولكن الكثير الاكثر منهم غير معتقدين بوجود الروح ماوراء الجوارح والقوى المادية

ومع ذلك كله فلا بدع ان يقع القلق فى الايمان بوجود الامام الثانى عشر من خلفاء

النبیّ محمد ص الذی قد اخبر به الدّین فی نصوصه الکثیرة وکما ان انکار الصانع القدیر قد تشکّل باشکال متطوّرة .

کذلک انکار امام غائب عن الابصار قد تلوّن بالوان شتّی فمنهم من انکر انتظار ظهور امام مهدیّ فی آخر الزمان موعود علی لسان خاتم النبیین ومنهم من آقر بذلک مع انکاره لکونه شخصا معینا بل جعله علی نحو الکلیة بمعنی مصلح من المصلحین ومنهم من اقرّ به ایضا ولکن انکر وجوده حالا فی ستار الغیبة وانما قال انه سیولد بعد ذلک ومنهم من خضع لاحد من الادعیاء الظاهرین فزعم انه هو المهدی الموعود .

وما هی الاسفسطة عرفناها فی مرحلة الالوهیة والنبوّات والملئکة والجنة والنار فتلک هی التی تدعوا الی انکار هذه الحقیقة الغیبیة لکونها غیبیة مع قیام البرهان علی ثبوتها باجلی مظاهره .

وقد تبیّن مما ذکرناه فی هذه الفصول ان الایمان بالغیب عنوان تدخل فیه العقائد الدینیة باسرها فی جمیع فصولها من الالهیة والنبوة والامامة والمعاد وکانت المرحلة الاخیرة التی وقع فیها الخلاف بین ارباب المذاهب من الایمان بالغیب هی مرحلة وجود الامام المنتظر فان المنکر للالهیة مثلا غیر مؤمن بالغیب فی مرحلة الدین اصلا والذی اعترف بها بوجه من الوجوه فانکر نبوة الانبیاء الغائبین عن الابصار فهو وان کان مؤمنا بالغیب بالنسبة الی مرحلة الالهیة ولکنه غیر مؤمن به فی النبوة ومن اقر بالانبیاء ایضا ولکن انکر المعاد فقد آمن بغیب النبوة لکنه غیر مؤمن بالغیب فی مرحلة المعاد ومن آمن بالغیب فی هذه المراحل الثلث ای الالوهیة والنبوة والمعاد وبذلک یتحقق الشرائط العامة للاسلام ولکن انکر وجود امام منتظر غائب عن الابصار فهو وان کان مؤمنا بالغیب بالنسبة الی تلک المراحل ولکنه غیر مؤمن بغیب من الغیوب الثابت تحقیقه فیما انزل علی النبیّ الکریم واما من آمن بهذا المعنی الاخیر ایضا فقد آمن بالغیب کلّه لا یشذّ عنه شیئ من ذلک فی مرحلة الدیانة ومن ذلک تعلم ان الجزء الاخیر المتمم للایمان بالغیب هو الایمان بالامام الغائب وعلی هذا یصح

تفسیر قوله (الذین یؤمنون بالغیب) بالذین یؤمنون بالامام الغائب کما فی جملة من اخبار الخاصة فلیس المراد منه انّ الغیب معناه الامام الغائب بل ان المؤمنین بالغیب عنوان لا ینطبق بکل معنی الکلمة الا علی المؤمنین بهذه الحقیقة الغیبیة وبذلک یندفع ما اورده فخر الدین الرّازی فی المقام حیث قال قال بعض الشیعة المراد بالغیب المهدی المنتظر الذی وعد الله تعالی به فی القرآن والخبر اما القرآن فقوله وعد الله الذین آمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنّهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم واما الخبر فقوله علیه السلام لو لم یبق من الدنیا الّا یوم واحد لطوّل الله ذلک الیوم حتی یخرج رجل من اهل بیتی یواطیٔ اسمه اسمی وکنیته کنیتی یملأ الارض عدلا وقسطا کما ملئت جورا وظلما واعلم ان تخصیص المطلق من غیر دلیل باطل آه وقد علمت انّ ذلک لیس من باب التخصیص من شیئ وقال جدّنا العلامة التبریزی المتقی طاب ثراه فی تفسیره (ینابیع الانوار) لسنا نقول انّ المراد بالغیب المهدی لا غیر حتّی یلزم تخصیص المطلق من غیر دلیل بل نقول المراد به ما غاب عن العباد علمه من امور الدّین کما عن الحسن او ما جاء من عند الله کما عن ابن عباس وما جاء فی المهدیّ صلوات الله علیه داخل فیه اذ المطلق یفید العموم کما هو مبیّن فی اصول الفقه وقد حققنا ذلک فی مقدمات کتابنا هدایة المسترشدین فی شرح تبصرة المتعلمین انتهی .

وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ

الاقامة افعال من القیام والهاء عوض عن عین الکلمة مطرد مجیئها فی هذا الباب من الاجوف واویا کان کالاثارة والانارة والاضائة او یائیا کالابانة والاشاعة والامالة وقد یترک العوض فی خصوص المادة عند الاضافة کما فی قوله تعالی : واقام الصلوة وایتاء الزکوة . والقیام ضد الجلوس والاضطجاع ویأتی بمعنی الوقوف فی قولهم قامت الدابة ای وقفت لا تتقدم ولا تتأخر ومنه قائم الظهیرة یراد به قیام الشمس ای وقوفها وقت الزوال وذلک انّ الشمس اذا بلغت وسط السماء ابطأت حرکة الظل الی ان تزول فیحسب الناظر المتأمل انها قد وقفت وهی سائرة لکن سیرا لا یظهر له اثر سریع کما یظهر قبل الزوال وبعده فیقال لذلک الوقوف المشاهد قام قائم الظهیرة ویقال قام میزان النهار لذلک ایضا ویجیئ کنایة عن الثبوت والتحقق فی اشیاء لها هیئات اتصالیة ذات آثار

بارزة مع نحو من الامتداد والاستمرار ومثل السوق يقال: ان السوق قائمة اذا كانت غير معطلة و نائمة اذا تعطلت واقام القوم سوقهم اذا لم يعطلوها من البيع والشراء فيها كما قال الشاعر:-

اقمنا لاهل العراقين سوقا لضراب فخاسوا وولوا جميعا

وقال الاسدى:

اقامت غزالة سوق الضراب لاهل العراقين حولا قميطا (١)

وكذلك قامت الحرب وقامت الفتنة وقامت القيامة — والمأدبة — والمأتم — والموسم. وفى الاستعمالات الحاضرة اقامة المنتدى — والحفلة — واللجنة — والذكرى واليوبيل — والفاتحة — والمدرسة — والمستشفى ونحو ذلك. وكان من هذا الباب نسبة القيام الى الصلوة فى قول المقيم: قد قامت الصلوة فان الصلوة لها هيئة اجتماعية ذات اعمال وافعال مع نحو من الامتداد والاستمرار فهى اذا تحققت وامتدت تراءى للناظر لها وقوف وقيام فمعنى قد قامت قد حان وقت قيامها اى ثبوتها ولو على نحو المجاز بالمشارفة ومنه قوله سبحانه يقيمون الصلوة فالاقامة فيه كناية عن اداء الصلوة وايجادها فانها اذا تحققت تكون قائمة واذا ليس معنى (يقيمون الصلوة) الا معنى (يصلون) من غير ملاحظة لشيء وراء ذلك فهو على حد كلمة (يؤتون) الآتية مع (الزكوة) فانها لا تفيد معها الا معنى (يزكون) ولا حاجة مع ذلك الى تكلف ان اسناد الاقامة الى الصلوة بملاحظة ان القيام جزء من الصلوة او ان اقامتها تعديل اركانها وتسويتها بجميع شرائطها واجزائها او كونه تشبيها لها بالسوق فى حصول الارباح الاخروية فان ذلك كله بعيد عن مساق استعماله خلاف الظاهر المتبادر منه وانا نرى صحة اطلاق قولنا (اقام الصلوة) اذا اتى بها فاقد البعض الاعمال المصححة لذلك واما لو كانت عبارة عن تعديل اركانها اى الاتيان بها صحيحة فلا شك ان ذلك معتبر فى الزكوة ايضا مثل الصلوة فكان يحسن اسناد الاقامة الى الصلوة والزكوة معا بان يقال (يقيمون الصلوة والزكوة) مع انه لم يقع ذلك فى شيء من القرآن مع تكرر هذا النحو من الاطلاق

(١) غزالة اسم امرأة شبيب الخارجى قتله الحجاج فحاربته سنة تامة والضراب القتال والعراقان الكوفة والبصرة وقميطا اى كاملا-

فى كثير من الايات بل فصل (الزكوة) عن (الصلوة) دائما بكلمة (يؤتون) ونحوها مما لا يتضمن معنى تعديل الاركان واجتماع الاجزاء والشرائط وانما يفيد نفس ايقاع الفعل وهى لمجيئها مع (يقيمون) فى سياق واحد تدل على ان كلمة (يقيمون) بالنسبة الى الصلوة ايضا لا تدل الا على نفس الايقاع والايجاد ولو كانت الاقامة بمعنى تعديل الاركان والشرائط لكان الامر بها فى قوله سبحانه فى غير موضع (اقيموا الصلوة) مجملا لا يجوز التمسك باطلاقه حتى على القول بوضع الصلوة للاعم من الصحيح والفاسد بخلاف ما اذا كان بمعنى نفس الاتيان كما استقر بناه فانه يكون من باب المطلق على القول بالاعم ويجوز التمسك باطلاقه فى نفى شيء يحتمل اعتباره فى الصلوة على نحو الجزئية او الشرطية والصلوة فى الشرع اسم لعبادة خاصة هى اهم العبادات البدنية مشتملة على الركوع والسجود واختلفوا فى المعنى اللغوى الذى كان اصلا فى هذه التسمية على اقوال ابعدها عن الحقيقة قول صاحب الكشاف ان حقيقة صلى حرك صلويه لان المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده وقريب منه فى البعد كونه من قولهم صليت العصا بالنار اذا لينتها وقومتها قال:-

فلا تعجل بامرك واستدمه فما صلى عصاك كمستديم

والمصلى يسعى فى تعديل ظاهره وتقويم باطنه كالخشب الذى يعرض على النار ودونه ان يكون من قولهم صلى الفرس اذا جاء مصليا اى ملازما للسابق لان راسه عند صلاه والصلا ما عن يمين الذنب وشماله والمصلى ملازم لفعله من حين شروعه الى أوان فراغه والاقرب انها الصلوة بمعنى الدعاء كما قال الاعشى:

لها حارس لا يبرح الدهر بيتها وان ذبحت صلى عليها وزمزما

وقال:-

وصهباء طاف يهو ديها وابرزها وعليها ختم
وقابلها الريح فى دنها وصلى على دنها وارتسم

اراد دعا لها ان لا تحمض ولا تفسد وقال:-

عليك مثل الذى صليت فاغتمضى نوما فان لجنب المرء مضطجعا

معناه انه يأمرها بان تدعو له مثل دعائها اى تعيد الدعاء له ويروى عليك مثل الذى صليت فهو رد عليها اى عليك مثل دعائك اى ينالك من الخير مثل الذى اردت ودعوت به لى ومنه اطلاق الصلوة فى الشرع على صلوة الميت فانها ليست الا دعاء له بالمغفرة ولا ينافى كون الصلوة بمعنى الدعاء اختلاف تعديتها بكلمة على فى الاول واللام فى الثانى فيقال صلى عليه ودعا له ولا يقال دعا عليه والا انقلب المعنى وافاد خلاف المقصود لان ذلك من عوارض اللفظ لا المعنى والظاهر ان الصلوة ليست بمعنى مطلق الدعاء بل هى دعوة الخير خاصة فاذا عديت بكلمة على افادت انعطاف ذلك الخير المسئول على ذلك الشخص مثلما اقول: دعا بالخير على فلان فقد جيئ بكلمة على مع لفظ الدعاء ايضا اذ قيد بكلمة (الخير) ومطلق الدعاء حيث كان مشتركا بين الخير والشر جعل المميز بينهما بكلمة اللام للنفع وعلى للضرر بخلاف الصلوة فانها كانت مختصة بدعاء الخير ولذا لا طريق فى اللغة لاستعمالها فى موقع الشر وحيث كانت عبادة الصلوة بمنزلة مثول العبد فى حضرة الرب سبحانه ومناجاته معه ولذا ورد انها معراج المؤمن وكان الدعاء مخ العبادة كما ورد فى الاثر جعل لها اسم الدعاء على نحو النقل بالتخصيص او التخصص وكان ذكر الصلوة فى الاية الشريفة (ويقيمون الصلوة) عنوانا للعبادات البدنية لكونها اهمها واعظمها حتى ورد فى الاثر ان قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها ومعنى ذلك انه لو كان العبد فى مقام الاخلاص والتواضع لربه بحيث يتأتى منه الاتيان بالصلوة على شرط الصلاحية للقبول من الخضوع والخشوع والاستكانة ورجوع القلب لكان يتأتى منه الاتيان بغيرها من العبادات ايض على شرائط القبول المعتبرة فيها وقبول العمل فى لسان الشريعة امر وراء صحته المعتبرة عند الفقهاء كما ان رد العمل غير البطلان فقد يكون العمل صحيحا عند الفقهاء لا يحكمون بلزوم اعادته وقضائه ولا يصلح للتسمية بالقبول عند الله سبحانه وان القبول امر باطنى مبتن على شرائط معنوية والصحة حكم ظاهرى منوط بالاجزاء والشرائط الظاهرية فلا يتوهم من اناطة قبول ما سواها بقبولها توقف صحة ما سواها من الاعمال على صحتها

وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ۝

(الرزق) بالبناء المصدرى هو العطاء وايصال ما ينتفع به ذو حيوة اليه وبهذا المعنى يقال رزق الطائر فرخه قال الاعشى:

وكانما تبع الصوار بشخصها عجزاء ترزق بالسلى عيالها

وقال خويف القوافى فى عمر بن عبد العزيز:

سميت بالفاروق فافرق فرقه وارزق عيال المسلمين رزقه

والرزق بالكسر هو الاسم بمعنى ما ينتفع به ذو حيوة ومنه قوله سبحانه وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اى قد جعلتم الكذب مدار عيشتكم وقال: ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا. وقال: وجد عندها رزقا. قيل هو عنب فى غير حينه. وقال: واعتدنا لها رزقا كريما. وقال: ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون وهو من قبيل ذكر الخاص بعد العام اذ لا يختص الرزق بالغذاء بل كلما ينتفع به ذو الحيوة كما قلناه قال لبيد:

رزقت مرابيع النجوم وصابها ودق الرواعد جودها فرهامها

وقوله سبحانه - وما انزل الله من السماء من رزق فاحيا به الارض بعد موتها وقوله وفى السماء رزقكم وما توعدون. قال مجاهد: هو المطر وسماه رزقا لكونه مما ينتفع به فى حاجات الحيوة. والتاويل بالتجوز على علاقة السببية بعيد مع ان السياق فى اقتران الرزق بما توعدون ينبئ عن كون المراد من الرزق هو الذى ينتفع به ولذا جعله ابلغ لما يوعد من اصناف المضرات فكانه قال ان فى السماء منافعكم فى الحيوة وما تخافون منه من المضار وسعة ويغلب استعمال الرزق بالاسناد الى الله سبحانه ورزقه سبحانه لعباده على قسمين رزق عام وهو ما خلق الله من اسباب الحيوة ينتفع بها كل كيفما اتفق قال: والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد ورزق خاص وهو ما قدره الله سبحانه لذى حيوة من مرافق الحيوة ومرتع عيشته وذلك قد يكون تقديره بغير الاسباب الظاهرية فلا يحتاج الى السعى والعمل وهو على الاغلب

فيما اذا كان الامتناع من السعي بسبب الموانع القهرية من قبل الله سبحانه وقد يكون منوطا بالاسباب الاختيارية للعبد فيحتاج الى السعي والعمل المأمور به في الشرع فان اخل بهذا الواجب فاته الرزق المترقب بسوء اختياره كما انه اذا سعى بطريق محرم حصل له ما قدر من الرزق لو سعى بطريق محلل على نحو لا يجوز له التصرف فيه ويعاقب على الانتفاع منه وترتب النتيجة على مثل هذا السعي من قبيل ترتب المسببات التكوينية على اسبابها الطبيعية كالشفاء بالدواء المحرم وانعقاد الولد بالسفاح وتحقق الموت بالقتل ظلما ووقوع الحريق بالقاء النار في دار الغير عدوانا فان ظهور الاثار في كل ذلك مستند الى النظام الطبيعي المقرر بحكمة الله سبحانه على النحو النوعي الشامل للعالم كله وممتنع تخلفها عن اسبابها الا ان يوجد الله سبحانه العوائق الخارقة للعادة الجارية على خلاف المجاري الطبيعية وليس على الله خلق هذه العوائق الا اذا دعت الحاجة اليه لخصوص غاية ذات اهمية كبرى كتصديق دعوى النبوة ونحو ذلك والا لم يكن موجب لخرق النظام لاخلاله بحكمة نوعية النظام وحكمة ظهور الاعجاز معا فاسناد هذه الاثار الى الله لا يصح الا من حيث جعله النظام المقتضي لذلك مع عدم خلقه العوائق المانعة منه هذا اذا لم نقل بان الاقتضاءات في الاسباب ذاتية كما هو الحق عند النظر الصحيح فاذا لم يبق من الله سبحانه الا عدم ايجاد المانع ولا يخفى ان الاثر انما يستند بحقه حقيقة الى المقتضي لا الى عدم المانع وانما يستند الى المانع عدمه مع وجود المقتضي والشرائط وحيث كانت الاسباب في الموارد المذكورة من فعل العبد بسوء اختياره فيكون اسنادها اليه وتبعاتها عليه ولا يجوز مع ذلك اسنادها الى الله سبحانه مع ان الرزق بمعناه وهو العطاء منبئ عن الاذن في الاستعمال ولا معنى للعطاء مع المنع من التصرف ووجوب الدفع الى الغير ترى ان الزاني بذات البعل اذا زنى وولد له منها ولد كان بحكم الشرع ملحقا بصاحب الفراش لقوله ص للولد الفراش وللعاهر الحجر وهل يصح مع ذلك ان يقال رزق الله هذا الولد لذلك الزاني وهل يسوغ من الزاني ان يشكر الله سبحانه على انه قد رزقه هذا الولد كلا هكذا ما تسوقه الاسباب الطبيعية كالسرقة والغصب ونحوهما من منافع الحيوة لا يصح اسنادها الى الله سبحانه على انه رزق لمنعه عن التصرف فيها

وايجاب اعادتها الى اصحابها وصدق الرزق بمعناه اللغوي على هذا النحو من الافراد وعدمه مسئلة عقلية لا لغوية كما توهمه المفسر الرازي فقال لا مجال للادلة العقلية في الالفاظ والاحتجاج على شمول الرزق للحرام بان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب ان يكون رزقا له مدفوع بان الكلام في اسناد هذا الرزق الى الله سبحانه ولا يخفى ان الرزق لو كان بمعنى الحظ والنصيب ايضا فانما يكون اسناده الى فاعل ما بملاحظة الاعطاء لا غير واذا لم يكن مجال صحة لاطلاق كلمة الاعطاء كما بيناه لم يصح اسناد الرزق الى الله سبحانه ويقرب من هذا في الوهن الاستدلال بقوله تعالى: وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا بالسرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا.

والجواب انه حيث توصل الى بقاء حيوته بالاسباب المحرمة ولم يتوصل بالمحلل ابدا فقد حرم نفسه من رزق الله بسوء اختياره وانما العهدة على الله سبحانه اذا لم يكن هناك سوء اختيار من العبد وهذا كمن حبس نفسه عن طلب الرزق وسد عليه الابواب كلها بيده فلربما يموت جوعا وعطشا ولا يصل اليه شيئ لا قليل ولا كثير ومع ذلك لا ينافي قوله: وما من دابة في الارض الا على الله رزقها. فان ذلك ناظر الى ارتفاع الموانع من قبل الله سبحانه لا من فعل غيره مع ان الكلام في الرزق الخاص واما الرزق العام فهو شامل لجميع الخلق واسناده الى الله سبحانه انما هو بايجاده اياه لانتفاع عباده فان حرم الشخص المذكور من الرزق الخاص فلا يلزم حرمانه من الرزق العام ايضا وهو يكفي في صحة قوله وعلى الله رزقها ويشهد لكون الرزق من الله مختصا بالحلال انه لو كان شاملا للحرام ايضا لكان المنفق من مال الغير يصدق عليه انه قد انفق مما رزقه الله مع انه ليس كذلك قطعا ولو كان كذلك لكان التقييد بقوله مما رزقكم الله مستدركا لا فائدة له في الكلام اذ لا شك ان المرء لا ينفق الا مما وصلت اليه يده وكلما وصلت اليه يده ولو كان من مال غيره فهو على ذلك التقدير مما رزقه الله فاذا لا يتصور فرد للانفاق من غير ما رزقه الله اصلا فالتحقيق ان ما رزقه الله سبحانه

من نعمه هو ما يصل اليه على وجه الاستحقاق ويدخل فى ملكه بالاعتبار الشرعى الصحيح فاذا انفق منه فقد انفق مما رزقه الله سبحانه والانفاق افعال من النفق بمعنى الذهاب والتلف يقال نفق ماله ودرهمه وطعامه نفقا اذا نقص وقل او فنى وذهب ومنه على الظاهر اطلاقه بمعنى الموت فى قولهم نفق الفرس والدابة اى مات قال الشاعر:

نفق البغل واودى سرجه ‏ ‏ فى سبيل الله سرجى وبغل

ومن النوادر ما قيل من ان كلما فاؤه نون وعينه فاء يدل على معنى الخروج والذهاب وما قرب منه فتأمل وانفاق المال اذهابه اى صرفه فى مصارفه والمراد منه فى الاية الشريفة (ومما رزقناهم ينفقون) صرفه فى سبيل الله من انحاء الطاعات والقربات ولا يختص بالصدقة الواجبة من الزكوة والخمس بل يشملها وما سواها من وجوه التصدق بل لا يختص بالتصدق المالى لما تقدم من ان الرزق ما ينتفع به حى سواء كان من قبيل المال او غيره فمن نفع غيره بما سوى المال من نعم الله سبحانه عليه كجاهه وقوى يديه فقد انفق مما رزقه الله وهكذا بل اولى من الكل من نفع الناس بعلمه فان العلم هو الرزق للارواح كما ان الطعام رزق للابدان فمن افاد الناس من فوائده فقد انفق مما رزقه الله سبحانه ومن بخل بعلمه بخل بافضل ما رزق من ربه قال النبى ص ان علما لا ينال به ككنز لا ينفق منه بالنظر الى ذلك جاء تفسير الاية الشريفة فى كلمات العترة الطاهرة: ومما علمناهم يبثون رواه العياشى والطبرسى عن الصادق ع وروى ابن بابويه عنه باسناده مثله وكذا فى تفسير على بن ابراهيم القمى فهو بيان للفرد الاخفى الذى لا يتسابق اليه افهام العامة مع كونه اكمل الافراد فى الحقيقة ارشادا الى انه لا يصح الاقتصار فى معنى الاية على الارزاق المادية بل يتعدى منه الى كل نحو من انحاء الانفاق من كل نحو من الرزق ماديا كان ام روحيا قال جدنا الشريف التقى طاب ثراه فى تفسيره: الظاهر ان الاية تعم جميع انواع الصدقة فلا باس بان نشير هنا الى انواعها وما يرشد اليها ويحث عليها فنقول قال ابن فهد رحمة الله عليه فى العدة الصدقة على خمسة اقسام (الاول) صدقة المال قال الصادق ع استنزلوا الرزق بالصدقة ـــ وقال الصدقة تقضى الدين

وتخلف البركة ـــ (الثانى) صدقة الجاه وهى الشفاعة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الصدقة صدقة اللسان فقيل يا رسول الله ما صدقة اللسان قال الشفاعة تفك بها الاسير وتحقن بها الدم وتجر بها المعروف الى اخيك وتدفع بها الكريهة وقيل المواساة فى الجاه والمال عوذة بقائهما (الثالث) صدقة الرأى والعقل وهى المشورة وعن النبى ص تصدق على اخيك بعلم يرشده ورأى يسدده (الرابع) صدقة اللسان وهى الوساطة بين الناس والسعى فيما يكون سببا لاطفاء النائرة واصلاح ذات البين قال الله تعالى: لا خير فى كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس (الخامس) صدقة العلم وهى بذله لاهله ونشره على مستحقه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ومن الصدقة ان يتعلم الرجل العلم ويعلمه الناس. وقال ع زكوة العلم تعليمه من لا يعلمه. وعن الصادق ع لكل شيئ زكوة وزكوة العلم ان تعلمه اهله وروى مرفوعا الى محمد بن على بن الحسين زين العابدين قال حدثنى ابى عن ابيه عن على ع عن رسول الله صلى الله عليه وآله يقول طلب العلم فريضة على كل مسلم فاطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله فان تعلمه لله حسنة وطلبه عبادة والمذاكرة به تسبيح والعلم به جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وبذله لاهله قربة الى الله تبارك وتعالى آه

وفى قوله (ومما رزقناهم) بادخال كلمة التبعيض دلالة على انه لا يطلب من العبد الانفاق لجميع ما رزقه الله سبحانه اما فى المال فظاهر للزوم الاقتصاد فى انفاقه قال سبحانه: ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط. وقال: واذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما واما فى العلم فلان الانفاق منه انما يكون على حسب اقتضاء الظروف والاحوال وفهم المستفيد ونحو ذلك.

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ

صفة بعد صفة للمتقين جيئ بها على نحو العطف على حد قول الشاعر:

الى الملك القرم وابن الهمام ... وليث الكتيبة فى المزدحم

وفى التنزيل قوله سبحانه: قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلوتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكوة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون الى آخر الآيات وتنسيقها على هذا النحو يكون اطرأ لباقة واحسن طلاوة وانشط لذوق السامع مما اذا اجيئ بها على نحو التداخل والاشتباك من دون فصل لها بالعطف واكثر ما يكون ذلك اذا كانت الصفات المتأخرة امورا مستقلة ليست من شئون الصفة الاولى وقيودها كابن الهمام وليث الكتيبة فانهما فى عرض صفة (الملك) بخلاف القرم فانه من شئون كونه ملكا ولذا ذكر (القرم) نعتا للملك وما بعده مستقلا على نحو العطف وكذلك الاوصاف فيما ذكر من التنزيل فانها عرضية لا يرتبط احدها بالآخر هناك وصف لنسكهم (الذين هم فى صلوتهم خاشعون) وصف لنزاهتهم فى القول والعمل (الذين هم عن اللغو معرضون) وصف لاداءهم الحقوق المالية (الذين هم للزكوة فاعلون) وصف لعفتهم فى الاعراض (الذين هم لفروجهم حافظون) وكذلك ترى شعبا شتى لا تتسق فى نظام ولا تجمعها رابطة فاصبح الموصوفون بتلك الاوصاف بالنظر الى افتراق انواع تلك الصفات كجماعات من الموصوفين مختلفة العناوين متفقة الانطباق بالصدق على جماعة واحدة هم (المؤمنون) الموصوفون بتلك الصفات ومن هذا القبيل الآيات المتتالية التى فى سورة الفرقان (وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم ان عذابها كان غراما الى آخر الآيات) ومثله فى القرآن كثير (اما) فى ما هو محل الكلام فحيث جاء وصف المتقين بقوله (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون) كان نظاما من الاوصاف متلائم الاطراف متناسب الاجزاء بالنظر الى اشتماله على شعب الحيوة الروحية كلها من الايمان بالغيب الذى هو عنوان للعقائد الدينية كلها واقامة الصلوة عنوانا للعبادات البدنية كلها والانفاق من رزق الله عنوانا للعبادات المالية كلها وكان هذا النظام قد تم بهذا المقدار لا ينقصه شيئ اصلا ولكن كان الايمان بالغيب امرا مبهما يحتاج الى التنبيه على بعض افراده على نحو التخصيص وكان اداء الصلوة

والانفاق موهما للاختصاص يحتاج الى توسيع النطاق لضابط اداء الفرائض والاعمال لذلك جيئ بنظام آخر للاوصاف فى قبال ذلك النظام فقال: والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) فهو نعت للمتقين بحياله لا يعوزه فى مقام المعنى شيئ لكنه باجمعه مؤكد مسجل للنظام الاول ولم اذهب الى قول من يقول ان (الذين يؤمنون بالغيب) الخ هم المؤمنون من مشركى العرب و(الذين يؤمنون بما انزل اليك) الخ هم المؤمنون من اهل الكتاب لانه وان كان يناسبه تكرار الموصول لكن ينافيه تماثل الاوصاف فى الحقيقة والمعنى فان كل متدين بالاسلام بالاعتقاد والعمل سواء كان قبل ذلك مشركا عابد الاوثان او كتابيا متدينا باحد الاديان بعد ان تدين بالاسلام لابد ان يكون مؤمنا بالغيب مقيما للصلوة منفقا من رزق الله ——— ويكون مؤمنا بما انزل الى النبى وما انزل من قبله وموقنا بالآخرة وانما كان يحسن جعل هذه الاوصاف لموصوفين متغائرين لو كان الذى يؤمن من مشركى قريش مؤمنا بالغيب مقيما للصلوة مؤتيا للزكوة دون المؤمنين من اهل الكتاب وكان المؤمنون من اليهود والنصارى مؤمنين بالنبى ومن قبله موقنين بالآخرة دون المؤمنين من المشركين وتوهم ان المشركين حيث كانوا فى ظلمة الشرك ذاهلين عن نبوات الانبياء فحين آمنوا بهم لاجل اخبار النبى بنبوتهم كانوا اجلى مصداق لعنوان (يؤمنون بالغيب) واهل الكتاب حيث كانوا معتقدين لنبوة الانبياء من قبل مؤمنين بما انزل اليهم كانوا اظهر مصداق لعنوان (يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك). مدفوع بان ذلك انما يتم لو كان المراد من (الغيب) خصوص نبوة الانبياء من قبل وليس كذلك بل الفرد الاجلى منه هو الاعتقاد بالله والملئكة والجنة والنار ونحو ذلك وليس شيئ منه مختصا بالطائفة الاولى بوجه من الوجوه وكذا لو كان المراد من الايمان بما انزل من قبل الايمان به قبل الدخول فى الاسلام وليس كذلك بل المراد منه الايمان به لاجل تصديق القرآن به ولذلك لا يتعلق المدح الذى هناك لطوائف من الناس يعتزون لانبياء لم يأت التصديق بهم وبنبواتهم فى القرآن كالمجوس والهنادك واذا كان كذلك فالمؤمنون باهل الكتاب وغيرهم

سواء فى الايمان بما انزل من قبل بهذا المعنى على انّ ذلك لو اتّجه فى هاتين الصفتين فماذا عسىٰ يقال فى اقام الصلوٰة والانفاق من رزق الله ——— والايمان بما انزل الى النّبى واليقين بالاٰخرة فانّها شاملة لجميع المؤمنين قطعا ———

اذن فالحقّ ماذكرناه من كون الصفات المذكورة للمتقين عامّة وتكرار الموصوف لتباين نظام الاوصاف لالتغاير الموصوفين ———

وهناك نكتة اخرى فى زيادة هذه الاوصاف بعد تمام النعت بالاوصاف الاوّل وهو انّ قوله (الّذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوٰة وممّا رزقناهم ينفقون) وان كان بحقيقة معناه مختصّا بالمسلمين المؤمنين بحقائق الغيوب كلّها ولكنّه بظاهر لفظه لايتكفّل الاختصاص بمن اقرّ بنبوّة نبيّنا محمد صلّى الله عليه واٰله وسلم اذ للنّصارى ان يدّعوا انّهم يؤمنون بالغيب فى ضمن الاعتقاد بالاقانيم الثلثة وسر الفداء ويقيمون الصّلوٰة على طريقتهم وينفقون من رزق الله حسبما يرون من القربات ولليهود ان يدّعوا كذلك ولكلّ طائفة من اهل الاديان ان تدّعى مثله . فلذا ذكر بعده قوله (الذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاٰخرة هم يوقنون) تنبيها على انّ الّذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصّلوة وممّا رزقناهم ينفقون هم المتّبعون للاسلام المؤمنون بما انزل الىٰ هذا النّبى الكريم ومن قبله والموقنون بيوم الاٰخرة - ولذلك جاء قوله (اولٰئك على هدى من ربهم واولٰئك هم المفلحون) بعد هذه الجملة لا الجملة الّتى قبلها .

معنى الانزال فى الكتب الالهيّة

(انزل) فعل مبنىّ للمفعول من (الانزال) افعال من (النزول) وهو الانتقال من العلوّ الى السّفل وقد تقدّم فى المقدّمات معنى انزال القراٰن وفلسفته بناءً على ما قرّرناه من معنى اسناد الكلام الى الله سبحانه انّه بملاحظة كونه مخلوقا له فقلنا: انّ الله سبحانه خلق كلامه فى العالم الاعلى ذلك العالم الذى لانستطيع الوقوف على حقيقة كيان موجوداته لغيبه عن حواسنا وقصور مشاهداتنا عن شئ من مثاله

خلق الله القراٰن هناك ثم انزل على طبق مقتضيات الاحوال على النّبى صلى الله عليه وآله بواسطة الرّوح الامين نزولا على القلب بنحو الابلاغ الرّوحى من غير صوت مسموع باذان احاد البشر الّا من شاء الله . هذا هو الوحى هذا هو نزول القراٰن . به صار القراٰن كلام الله سبحانه ومباينا لكلام الانسان "

وامّا القائلون بالكلام النفسى فهم على مسلكهم لايجدون وجهة لمعنى الانزال فى كلامه لانّه عندهم صفة نفسية قائمة بذات الله وهى لايمكن انفكاكها عن ذاته ولذلك التجأوا الى التشبّث بذيل عقيدتنا هناك . قال الامام الرّازى:

" المراد من انزال الوحى وكون القراٰن منزلا ومنزّلا ومنزولا به انّ جبرئيل عليه السلام سمع فى السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لاتنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علوّ فينزل ويؤدى فى سفل وقول الامير لايفارق ذاته ولكنّ السامع يسمع فينزل ويؤدّى بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع فى موضع واداه فى موضع اٰخر . فان قيل كيف سمع جبرئيل كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم . قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبّر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز ان يكون الله خلق فى اللّوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبرئيل عليه السلام فحفظه ويجوز ان يخلق الله اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص فى جسم مخصوص فيتلقّفه جبرئيل عليه السلام ويخلق له علما ضروريّا بانّه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك القديم اه .

ولاندرى ولايدرى المنجم انّه اذا كان اسناد الوحى والانزال الى القراٰن ليس الّا من جهة كونه مخلوقا لله سبحانه وانّ الكلام النفسى فى ذلك امر لايسمن ولا يغنى من جوع فانّ موجب للالتزام بثبوت ذلك بالمعنى الذى لم يستطع القائلون به شرحا لمعناه وكشفا لمغزاه وليس الّا كسرّ الفداء والاقانيم عند النصارىٰ طور وراء طور العقول يرتبط بالاستفاد اكثر من ارتباطه بالبرهان .

وجهة العموم فی (ما انزل الیک)

ان کثیرا من الاحکام الالٰهیّة ثبتت بنصوص من النّبی صلی اللّٰه علیه و اٰله وسلّم مطابقة لما اوحی الیه من ربّه ولکن ذلک الوحی لیس من القراٰن المفصّل لما بیّنّاه فی المقدمات انّ القراٰن لیس هو کل الوحی المنزل علی النّبی ص وانّما هو ذلک الوحی المخصوص الذی انزل بلفظه للالقآء علی الخلق فی مقام الاعجاز وکان سواه وحی کثیر یلقی علی النّبی ص علی نحو الرّسالة لا رعایة فیه مقصودة لجانب اللّفظ وانّما المقصود منه اطلاع النّبی ص علی الحکم فیبلّغه الی الناس اذا اقتضته الحاجة بالفاظ من نفسه فالکلام کلام النّبی ص والحکم المطویّ فیه حکم منزل من اللّٰه وهذه الاحکام اذا اقامت الحجة علی اسنادها الی النّبی ص فیجب الایمان بها کما یجب بالقراٰن ویکون المنکر لها مع العلم بنسبتها الی النّبی ص بضرورة من الدین کافرا بما انزل الیه صلّی اللّٰه علیه و اٰله وسلم وذلک کاعداد الرّکعات للصّلٰوة وهیئتها الخاصة الّتی علیها قیام الضرورة الدینیة کاشتمالها علی الرّکوع و السجود ونحو ذلک امّا ما لا یکون ثابتا بهذا الوضوح لکونه من المسائل الخلافیة بین فرق المسلمین فلا یکون المنکر لشیئ منها علی جهة الاجتهاد ممّن یجری علیه حکم الکفر وان کان مخطئا فی رأیه و یصح بانّه مؤمن بما انزل الی النّبی لاعتقاده الاجمالی بانّ کلّ ما انزل علی النّبی ص من الشریعة حقّ مطابق للحقیقة وان کان مخطئا فی مقام التفصیل لظنه ما لم ینزل علی النّبی ص منزلا من عند ربّه ومثل ذلک معذور مع عدم التقصیر فی الفحص والتبیّن والاستناد فی رأیه الی حجّة شرعیّة واما اذا تجافی عن الطلب واغضی عن التحرّی لرکونه الی ما لا حجة فیه من جهة العصبیّة والعناد وتقلید الاٰبآء والاهواء والاغراض کان اثما کافرا بالحقیقة فی مصیره والمأل وان جری علیه حکم الاسلام فی ظاهر الحال:

هذه عائدة الابهام فی کلمة (ما) حیث افادت العموم لکل ما انزل علی النّبی ص سواء کان فی ضمن الکتاب المنزل وهو القراٰن او حکما نزل به الوحی فی غیر القراٰن و ان کان طریق العلم به اقوال النّبی صلی اللّٰه علیه و اٰله بل والائمة المعصومین علیهم السلام.

الاجمال او التفصیل فی متعلق الایمان

حیث انّ الاضافة فی الایمان (بما انزل الیک) والایمان (بما انزل من قبلک) متّحدة لا یمکن التفکیک بینهما فی المعنی لدی الاستعمال ـــــ وان الایمان بما انزل من قبل لا یوجب العلم بتفاصیل الکتب السابقة کما سیأتی بیانه قریبا فلا یمکن لنا استنتاج لزوم المعرفة بجمیع ما انزل علی النّبی ص والعلم بتفاصیله من وجوب الایمان بالکتاب او بما انزل علی النّبی ص وانّما ذلک امر اخر یدور مدار الدلیل فی الشرع من العقل او النقل.

ولما کان النّبی الکریم ص قد بعث الی الناس کافة الابیض والاسود والاعرب والاعجم وکانت الاحکام الشرعیة مشترکة بین الخلق لا یختصّ بها فریق دون فریق و فیهم الکثیر الاکثر من لا یمتّ الی اللّغة العربیة بنسب وفیهم من تقصر قوی عقوله عن الفهم والدرایة وفیهم من یقضی الحیوٰة کلّها فی متاعب المهن والحرف المعاشیّة وکان ما انزل علی النّبی ص کله فی اللغة العربیة وفیها مع ذلک دقائق لا یصل الیها عامة العرب بانفسهم فضلا عن غیرهم فلذا کان تکلیف الجمیع بتعرّف اللّغة العربیة والحذق فی العلوم الّتی یتوقف علیها فهم الکتاب والحدیث امرا یساوق التکلیف بالمحال مخلّا بنظام العیشة وحاجیات الحیوٰة وکانت الرخصة للکلّ فی جهل ذلک موجبا لضیاع تلک الحقائق وتناسیها بل انمحائها بالمرّة علی مرور الایّام ولکن اقتضت الحکمة جعل واسطة بین الامرین فاوجب العلم التفصیلی بالکتاب والشریعة کفائیا علی الناس (لولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقّهوا فی الدین).

وتعلّم ما یتعلق به العمل من الاحکام ولو علی نحو التلقّی والتقلید ممّن یصح الرکون الیه واجبا علی احاد الناس عینیا من دون استثناء وامّا ما عدا ذلک من تفاصیل الاٰیات والاحکام فلا یجب العلم بها علی کافة الخلائق ولکن یجب الایمان بها علی نحو الاجمال کی یتغلغل فی الضّمیر حب الخشوع والتسلیم لکل ما یرد منها فیتوطّن النفس علی الانتفاع والعمل بکل ما یتفق حصول العلم به من الشرع من الکتاب او السنة.

هذا هو المراد من قوله (يؤمنون بما انزل اليك) امّا الايمان التفصيلي فليس من المستطاع جعله على الاطلاق من شرائط الاسلام اذ كان فيما انزل اليه وحي كثير غير القرآن لم يصلنا تبيانه على اليقين وفيه كثير من الاحكام الشرعية الّتي وقع فيها التشاجر والخصام فتشتتت فيها الآراء وتباينت الاقوال والحق منها واحد غشته الاوهام ومنها احاديث متعارضة لا تجتمع على نقطة من الحقيقة ومنها ما يطرح لاجل ضعف سنده ووهن رواته وهي في الكثرة على حد يحصل العلم الاجمالي بان فيها ما يوافق الواقع ويطابق الحقيقة اذ الكذوب المعلوم بهذه الصفة فضلا عمّن لا يوثق به او لا يعلم حاله قد يصدق في خبره ولكن لا يمكن الاخذ به والاعتماد عليه لاجل عدم ثبوت حجة فيه وفي كل ذلك لا سبيل الى الايمان بما انزل على النّبي لجميع المسلمين الا على نحو الاجمال بعقد الضمير على حقيقة ما انزل عليه في نفس الامر وان لم يعلم بعينه على التفصيل.

وامّا الكتاب العزيز فلئن كان الحق فيه عندنا بحسب لفظه في كلّ آية من آياته انّه مما نعلم اسناده الى الله سبحانه باليقين على ما تقدم في المقدمات ولكن لا يمكن الحكم بالكفر على من يذهب فيه الى غير ما رأينا فيقول انّه وقع في القرآن شيئ من تبديل وتغيير في الكلمات او ترتيب الالفاظ في الآيات او انّ هناك اختلافا في القراءات فلا يكون الايمان بالكتاب لجميع هؤلاء الا ايمانا اجماليا بحقيقة ما انزل على النّبيّ من القرآن

وامّا المعاني والنتائج المستخرجة من مناطيق الآيات ومفاهيمها وفحاويها واشاراتها فان كانت متعينة معلومة باليقين كما في النصوص من الآيات المحكمة فيجب الايمان بها لمن عرفها وفهم معانيها واستيقن بنتائجها وامّا الآيات المتشابهات وما كان يقع الاختلاف في معانيها بين الآراء فلا يكون الواجب المشترك على الكل هناك الا الايمان بما هنالك على الاجمال (يقولون آمنّا به كل من عند ربّنا)

وعلى هذا فمن تأوّل آية من القرآن وحمله على معنى من المعاني معقول عنده نفسه وان كان مخطئا في تاويله ناكبا عن الحقيقة في الواقع الّا انّه لا يسوغ رميه بالكفر بما انزل الله بعد ان كان مذعنا بتلك الآية من القرآن معتقدا النزولها من عند الله

وليس (ما انزل الى النّبي) المعلوم لدينا حقا الا لفظ الآية ومنطوقها اما المعنى فهو عندي لا محالة قد يطابق واقع المراد وقد يخالفه فلا يناط به الايمان الذي جعل من شئون المتقين في قوله (الّذين يؤمنون بما انزل اليك)

وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ

عطف على الموصول في قوله: (يؤمنون بما انزل اليك) فيكون المعنى ويؤمنون بما انزل من قبلك من كتاب او شريعة او حكم من الاحكام.

حِكْمَةُ الْإِيمَانِ بِمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ

انّ الاسلام دين السلام والوئام وكان من ذلك انّه لم يكذّب شيئا من الاديان باصله ومبدئه ولو كان يرى من قبله من الانبياء بغيزة ويمسّ كرامتهم بوجه من الوجوه لكان هو البادر بذور الشقاق والنافث سم الخلاف والخصام ولو كان يسكت عنهم بكل معنى الكلمة من دون تصديق ولا تكذيب لكان يتسنّى للمسلمين ان يناوا من رؤساء المذاهب والاديان ما يرونه كفاء لما يتلقّونه من اهل تلك النحل في نبيّنا الكريم صلّى الله عليه وآله وسلم فكان ممّا يزيد النّار اشتعالا مع ما يلزمه من حط كرامة اولئك الانبياء الذين كانوا على ادوارهم امثلة للكمال البشري هداة الى الرحمن فيصبح المسلمون ظالمين معادين لاولياء الله لكن الاسلام لم يقم على شيئ من الاديان بمعاول هدّام ينقصه من بنيانه اذ الدّين انّما يقوم ببيانه على صدق نبوة من يعتزى اليه من الانبياء فكان من هدم ذلك الدين باصله نفي نبوة ذلك النّبي الذي ينتسب اليه ذلك الدّين ولكنّا اذا راجعنا القرآن نجده لم يأت على شيئ من اديان العالم بابطاله عن اصله ولكنّه جاء مناديا في اجماله بالتصديق لكل الانبياء من قبله.

وبهذا قد الجأ المسلمين الى احترام جميع المذاهب والكتب والانبياء لكونها حقائق في اصلها منزّلة من تلقائه سبحانه وقد فتح بابه على مصراعيه لكل من اراد ان يدخل فيه من اولياء الاديان مع بقائه على احترام من ينتسب اليه من نبيّ وصاحب شريعة. اريد بذلك انّه لو كان الاسلام يقول في تعاليمه ان موسى لم يكن نبيا من الانبياء لما استطاع اليهود ان يعتنقوا الاسلام الّا ان يقلعوا ما في ضمائرهم من الاجلال المكانة النّبي موسى بن عمران ولو كان يقول ان عيسى لم يكن من الانبياء لما كان للنصارى ان يصبحوا مسلمين ما داموا

يرون المسيح بعين الكرامة والاحترام ولكنّ الاسلام قد اعلن فى وحيه المبين انّه لم يأت حاطّا من كرامة احد ممّن قبله. انّه لا يدعو الى انكار لاحد من الانبياء ولو كان كذلك لكانت شهادة الرسالة عنده على نمط شهادة التوحيد (لا نبىّ الّا محمد) ولو فعل ذلك لكان هو الواضع اساس التشاجر والخصام ولكنه يقول (ما محمد الّا رسول قد خلت من قبله الرسل)

فكانّه يرفع على الناس عقيرته بقوله (اتقوا ولا تزالوا عما انتم عليه من اجلال واحترام لمكانة من تحترمونه من انبياء الله فانا احترمهم كاحترامكم لكنى ادعوكم مع ذلك الى النظر الى هذه التعاليم التى اتت لاصلاحكم وتهذيب نفوسكم) قال: (وآمنوا بما انزلت مصدّقا لما معكم.

هنا لا سبب لاحد من ذوى الاديان ان يشمئزّ ويشمخرّ ويتورّم انفه ويقشعرّ جلده او يقوم مزمجرا ممّا اصابه من نكاية ولئن فعل ذلك كان هو الجافى الجانف المعاند المستكبر. قال سبحانه: (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الّذين كفروا فلما جآءهم ما عرفوا كفروا به)

تصديق وانكارهما الايمان والكفر. لو كانوا امنوا بنبوة انبياء ينكرهم الاسلام لكانوا مؤمنين بهم والاسلام كافر بما عندهم فكانت التبعة فى الشقاق عليه ولكنّه اذ جاء مصدّقا للكلّ غير نافٍ لشيئ من ذلك وانّما يدعوا الى الايمان بما لديه فانكروه وجحدوا به اصبحوا هم الكافرين حقا وكان اساس التنافر والخصام منهم (واذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نؤمن بما انزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم) هذا هو الحجر الاساسى للخلاف الذى وضع بايديهم اذ انّهم لعصبيتهم الشعوبيّة يأنفون من الاذعان لغير ما انزل عليهم فيفرّقون بين التعاليم الالٰهيّة ولكن الاسلام قد امر اتباعه بالايمان بالجميع من غير تفريق بينهم (قولوا امنّا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسمٰعيل واسحٰق ويعقوب والاسباط وما اوتى موسٰى وعيسٰى وما اوتى النبيّون من ربّهم لا نفرّق بين احد منهم ونحن له مسلمون)

هذا هو منهاج التوحيد للكلمة والوئام فمن نكب عن ذلك هو المفرّق المشتت الشاقّ الظلوم. قال: (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولّوا فانّما هم فى شقاق فسيكفيكهم الله

وهو السميع العليم) وقال (آمن الرسول بما انزل اليه من ربّه والمؤمنون كلّ آمن بالله وملٰئكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين احد من رسله) وقال (نزّل عليك الكتاب بالحق مصدّقا لما بين يديه) وقد خاطب الرسول بقوله: (قل آمنّا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتى موسى وعيسٰى والنبيّون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون)

ولمّا دعا اهل الكتاب الى التصديق بهذا الكتاب ذيّل ذلك بالتصديق لما لديهم ممثّلا لهم منهاج النصفة والوئام قال (يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدّقا لما معكم)

وقد ابان ما هو الحد الفاصل بين المسلمين وغيرهم بقوله: (ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرّقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتّخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقّا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا) ثم قال (والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرّقوا بين احد منهم اولئك سوف يؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما)

وكان رمز الذلك الاصطلاح على تسمية من دان بنبوّة محمد بالمسلمين وسواهم بالكافرين اذ لم يكن من اولئك الا التصديق والاقرار للتعاليم الالٰهية كلها وكان من هؤلاء الانكار لما يدعوا النبىّ اليه من التعاليم المنزلة عليه فكانوا (اولئك هم الكافرون حقّا)

بذلك ترى سرّ الاهتمام فى الدعوة الى الايمان بما انزل من قبل والتصديق للكتب السابقة اذ لو انكر المسلمون بعض ما هناك من الشرائع والاديان لاشترك معنى الكفر بين المسلمين وغيرهم فاصبحوا ومن سواهم سوآء فى حد الاسلام والكفر ولكن قد اغلق القرآن على المسلمين باب النفى والانكار لاحد من الانبياء الذين من قبله لتصديقه جملة منهم على التفصيل ثم اجماله بانّ هناك ورآء هؤلاء من لم يأت ذكرهم وانباؤهم على ذلك التفصيل قال: (انّا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنّبيّين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحٰق ويعقوب والاسباط وعيسى وايّوب ويونس وهٰرون وسليمٰن وآتينا داؤد زبورا ورسلا

قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلّم الله موسى تكليما)

فصار من الواجب لكل مسلم الاحترام لشخصيّات العظمآء الذين تنمى اليهم الاديان والمذاهب لوجوب الايمان له بما انزل من قبل اجمالا وان لم يعرفه بعينه تفصيلا .

موقع الاجمال فى (ما انزل من قبل)

ان نبوّات الانبيآء من قبل حيث كانت محدّدة الامد غير صالحة للبقآء الى آخر الاكوان كانت اياتها كذلك منقضية متصرّمة لابقآء لها على وجه الدهور ولذلك لاحجة عند احدى الامم تضمن لاثبات نبوّة احد من الانبيآء تنمى اليه تلك الامّة وتعتقد نبوتها ولولا اخبار القرآن وتصديقه لنبوّة جملة من الانبياء الّذين من قبل لما كان للمسلمين سبيل الى الاذعان بصحة نبوّاتهم على اليقين وحيث كان الايمان بهم وبشرائعهم لم يكن لها نتيجة عملية يرتبط بها اصلاح الامّة الاسلامية فى اخلاقهم النفسية وقوانينهم الاجتماعية لكون شرائعهم منسوخة بالشريعة الاسلامية وما ثبت من احكامها مبيّنا فى هذه الشريعة باتمّ توضيح وتفصيل فكان فى التديّن بهذه الشريعة غنى عما عداها بكل معنى الكلمة .

ولكن كان لها النتيجة المطلوبة من وجهة العاطفة السلميّة والألفة الاجتماعية حسبما بينّاه فى الفصل المتقدّم فلذا جآء الاسلام بذكر جملة من الانبيآء على التعيين وهم الّذين كان جل الامم من الذين القى عليهم القرآن فى ذلك الوقت يحترمونهم وينتسبون اليهم مثل ابراهيم و اسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وهرون وغيرهم او كان فى قصصهم عبرة وذكرى للمسلمين لاجل ما هنالك من غرض الاصلاح والارشاد وتهذيب الاخلاق فجاء ذكرهم عفوا بمناسبة تلك القصص والاخبار وما سوى اولئك فقد ادمج ذكرهم ادماجا وطوى نشرهم طيا فى مثل اجمال قوله (ورسلا لم نقصصهم عليك).

لاريب ان هنالك عددا كثيرا من الشخصيات تنتسب اليهم كثير من الامم فى العالم مثل (زردشت) و(كرشنه) و (بودها) وغيرهم للفرس وطوائف من الهنود ولديهم

كتب يسندونها الى الوحى مثل (زند) وشرحه (پازند) و (الويدات) فلو كان القرآن قد حصر النبوة فيمن ذكرهم من الانبياء لحصل القطع ببطلان هذه النسب وكذب اولئك المتنبئين ولكنه لم يأت هنالك بالحصر بل نص على ان هنالك رسلا لم يقصصهم فترك موضع قدم لكل من يعتقد فيه ذلك ولكن حيث نعلم على الاجمال بوقوع التدجيل فى دعوى النبوة فى كثير من الزمان وجآء فى التوراة ايضا التنبؤ بظهور دجّالين كذّابين وشوهدنا عيانا فى دعوى مسيلمة وسجاح والاسود العنسى وغيرهم ممّن ادّعى النبوة كذبا واختلاقا فكان يحتمل فى كل اولئك ممن لم يأت تصديقهم فى القرآن ان يكونوا من هذا القبيل وبهذا اصبحت نبوّاتهم فى بوتقة الشك فلا موجب للايمان بهم تفصيلا ولا سبيل الى الجزم بكذبهم صريحا ولكن المسلم المؤمن بالقرآن يؤمن بنبوة الانبيآء الّذين من قبل على نحو الاجمال فان كان اولئك العظمآء من الانبيآء حقا لكانوا ممّن نؤمن بهم على الاجمال ونتيجة هذا الايمان الاجمالى ان نكفّ الالسنة عن اولئك الاشخاص فلا نرميهم بسوء ولا استحقار ولا اهانة لاحتمال ان يكونوا من الانبيآء المعصومين المرسلين من عند الله سبحانه .

ولا يكون بطلان ما ينسب اليهم من التعاليم ومنافاتها لضرورة العقل والفطرة احيانا دليلا على بطلان نبوتهم لاحتمال وقوع التحريف فى احكامهم ممن جآء بعدهم لهوى او جهالة كما شوهد ذلك فى تعاليم الانبيآء الذين جآء التصديق بهم فى القرآن. بذلك يظهر انّ الايمان بما انزل من قبل حتى بالنسبة الى الانبيآء الذين جاء النص عليهم فى القرآن لا يكون الّا على نحو الاجمال فان صدق نبوّتهم وان كان معلوما بالتفصيل ولكن الذى قد انزل عليهم من ربهم غير ثابت لدينا على حقيقة امره ولا ريب انّا مؤمنون بما انزل على موسى من التوراة وما انزل على عيسى من الانجيل وما انزل على داؤد من الزبور ولكنّا لا ندرى ماهى تلك التوراة ولا نعرف ما هو الانجيل ولا نعلم ما هو الزبور .

اذ ما كان موجودا بين الناس بهذه الاسمآء ليس الّا محرّفا مزوّرا بايدى

اصحاب الاغراض والاهوآء فلا يكون الايمان بشيئ من ذلك الّا ايمانا اجماليا بما انزل الله سبحانه من قبل.

وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

"الآخرة" صفة للدّار كما قال جلّ ثناؤه: وان الدّار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون. ووصفها بذلك لتأخّرها عن هذه الحيوة الّتى هى الاولى بالنّسبة اليها والمراد بها عالم النشأة الثّانية الّتى تكون بعد الموت كما ان الدّنيا صفة للحيوة الّتى قبله لكونها ادنى بالنّسبة اليها ولغلبة الصفتين على الموصوفين اصبحتا اسمين فصارتا دنيا وآخرة . و(يوقنون) من باب الافعال من خواصه الدخول فى المبدأ مثل (اصبح) و(امسى) و(انجد) ونحو ذلك فيكون معنى الايقان الدخول فى (اليقين) وهى مرتبة من مراتب الادراك توجب كمال الوثوق والطمانينة بالشيئ ودفع شوائب الشكوك والاوهام ولا يعتبر فيه ان يكون مسبوقا بالشك ولكنّه يتضمن نحو شأنية لذلك شبه العدم والملكة ولذا لا يطلق على علمه سبحانه بالاشياء فلا يقال ان الله يتيقن بذلك لان علمه ذاتىّ لا يقبل النقص ولا يتداخله شائبة توهم الشك كما ان غيره من الالفاظ الّتى تساوقه كذلك لا يصح اطلاقه عليه فلا يقال انّه قاطع بذلك ولا جازم ولا حاتم لان كلّ ذلك انما ينظر الى صفة الشك والارتياب الذى يكون له مجال فى الادراك البشرى فيدفع ذلك ببيان مرتبة من الادراك الذى ينفيه واما العلم التام الازلىّ المحض فلا موقع فيه لهذه الشوائب مع ان الالفاظ الموضوعة لمراتب الكمال ان كان الدّانى منها متضمنا للنقص فالعالى منها متضمن لنحو من التحديد فان الادراك له مراتب الاولى الوهم الثانية الشك الثالثة الظنّ الرابعة اليقين فما كان فى هذه السلسلة وهو الادراك البشرى حيث انّه محدود لا محالة فهو يوصف بشيئ من هذه المراتب واما العلم الالهى فهو العلم كلّه والادراك كلّه لا مرتبة خاصة منه حتى يوصف بها فى قبال

المراتب الاخرى. وفى تكرير الاسناد فى الآية مع ضمير الفصل افادة لتقوية الحكم مع نحو من الاشارة الى انتفاء هذا الوصف عن الآخرين فانّ الاقرار بالنّشأة الآخرة مع شئونها الخاصّة من الحساب والجزاء من مزايا الدين الاسلامى الذى جاء به النّبى محمّد صلّى الله عليه وآله امّا غيره من الاديان حتى اهل الكتاب من اليهود والنصارى فامّا ليس فى ديانتهم الاعتقاد بالقيامة واما انّها على نحو من الاجمال والادماج لا يستقر فى الذّهن ولا يلتاط بالصّفر.(١)

امّا الصّدوقيّون من اليهود فحيث انّ صاحب دعوتهم قد تعلّم فلسفة (ابيقورس) سرت اليهم تلك المبادى فانكروا الخلود النفس وبقائها بعد الموت كما انكروا القيامة بل وانكروا وجود الارواح من ملئكة وشياطين ويقال انّ مبدأ دعوتهم كان فى نحو المائتين وثمانين سنة قبل المسيح. وقد ساعدهم على هذا الابتداع فى اليهودية ان التّوراة الرّائجة فى عهد بدعتهم واشتقاقهم من عموم الامة لم تبق فيها التقلّبات ذكر القيامة الاموات ويوم القيامة لا فى مقام الوعيد والانذار ولا فى مقام البشرى بالجزاء ولا فى مقام التعليم بالحقائق الدينية. نعم يوجد ذكر القيامة فى باقى كتب العهد القديم ولكن الصدوقيين انكروا انتساب هذه الكتب الى النبوات . ولذا اضطرت الاناجيل الى نقل احتجاج المسيح على الصّدوقيين بفقرة من التوراة مبهمة مجملة لا تدل على ذلك بوجه اصلا قال: "وامّا من جهة الاموات انهم يقومون افما قرأتم فى كتاب موسى فى امر العليقة كيف كلمه الله قائلا انا اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب ليس هو اله اموات بل اله احياء"

وهو احتجاج ظاهر الوهن اذ لا يتعيّن فى قوله (اله احياء) ان يكون باعتبار الحيوة المستقبلة يوم القيامة بل يجوز ان يقول ذلك باعتبار حيوتهم الماضية . وان اريد به كون ابراهيم واسحق ويعقوب احياء الآن لكونهم انبياء مخصوصين بالكرامة فلا علاقة له مع الحيوة الّتى تكون لعامّة الاشخاص بعد البلى والدثور فى الاجسام .

امّا المذكور فى باقى كتب العهد القديم من ذلك ففى العدد التاسع عشر من الفصل السادس والعشرين من كتاب اشعيا (تحيى امواتك تقوم الجثث ترنّموا يا سكّان التّراب)

(١) راجع فى هذا الفصل المجلد الثالث من كتاب الرّحلة المدرسية لشيخنا الحجة البلاغى قدّس الله سرّه.

وفى العدد الثانى من الفصل الثانى عشر من كتاب دانيال (وكثيرون من الراقدين فى تراب الارض يقومون هؤلاء الى الحيوة الابدية وهؤلاء الى الازدراء الابدى).

واما فى العهد الجديد ففى الفصل الخامس من انجيل يوحنا (لاتتعجبوا من هذا فانه تأتى ساعة يسمع جميع الذين فى القبور صوته فيخرج الذين فعلوا الصالحات الى قيامة الحيوة والذين عملوا السيئات الى قيامة الدينونة.

وفى مواضع من انجيل متى: ان الجسد كله يلقى فى جهنم النار الابدية. وفى مرقس: جهنم النار لاتطفى حيث دودهم لايموت والنار لاتطفى. وفى الفصل الثانى والعشرين من لوقا فى البشرى للتلاميذ:

(وانا اجعل لكم كما جعل لى ابى ملكوتا لتأكلوا وتشربوا على مائدتى فى ملكوتى وتجلسوا على كراسى تدينون اسباط اسرائيل الاثنى عشر) لكن فى اناجيل متى ومرقس ولوقا ان الصدوقيين المنكرين للقيامة جاءوا الى المسيح لكى يمتحنوه ويغالطوه فسألوه عن المرأة اذا تزوجها سبعة اخوة واحد بعد موت الآخر لمن تكون زوجة يوم القيامة فاجاب المسيح على مافى انجيل متى ومرقس: (تضلون اذ لاتعرفون الكتب وقوة الله. لانهم متى قاموا من الاموات لايزوجون ولايزوجون بل يكونون كالملائكة فى السموات) وصورة الجواب فى انجيل لوقا (ابناء هذا الدهر يزوجون ويزوجون ولكن الذين حسبوا اهلا للحصول على ذلك الدهر والقيامة من الاموات لايزوجون ولايزوجون اذ لايستطيعون ان يموتوا ايضا لانهم مثل الملئكة وهم ابناء الله اذهم ابناء القيامة) وفى الفصل الخامس عشر من كورنتوش الاولى (هكذا ايضا قيامة الاموات يزرع فى فساد ويقام فى عدم فساد يزرع فى هوان ويقام فى مجد يزرع فى ضعف ويقام فى قوة يزرع جسما حيوانيا ويقام جسما روحانيا)

وانت اذا نظرت الى هذه النبوات ومافيها من التبلبل والتعميم ووازنت بينها وبين ماجاء فى القرآن الكريم حول ذلك من تفاصيل متقنة علمت ان هناك حقيقة انزلت على الانبياء فبلغوها الى اممهم ولكن ما انصرمت بعدهم الدهور حتى امتدت اليها يد البلى فتناست تلك الحقيقة وانطمست سوى بقايا نقوش ممحوة من رسومها ظلت

فى اذهان طائفة من متدينيها فلما الفت هذه الكتب المنسوبة الى اولئك الانبياء اودعت فيها تلك البقية الباقية من التعاليم على اجمالها وابهامها ثم عملت فيها الاوهام وتغلغلت فيها فاوجبت حصول بعض الاضطراب فى شؤونها وكيفيتها ولما جاء الاسلام ونزل القرآن مهيمنا على كتب الله سبحانه من قبل كان من هيمنته عليها تجديد ما اندرس وتفصيل ما اشتبه وايضاح ما ابهم من حقائقها وتعاليمها وكان من اهمها خطرا هذه الحقيقة الراهنة فجلى نيرها واخرج ضحاها باتم بيان وايضاح وتفصيل لشؤونها واوضاعها واحوال اهلها حتى اصبح المسلمون المؤمنون بهذه التعاليم موقنين بهذه الحقيقة الغيبية ايقانا لم يحظ به غيرهم من الامم فى العالم.

ارتباك الاوهام فى الاقرار بعالم الآخرة

ذهب الماديون باجمعهم الى امتناع بقاء النفس بعد الموت مستندين فى ذلك الى ان النفس روح لاحس لها ولاتأثير الا اذا اتحدت بالمادة وبالمادة وجدت فكيف يمكن بقاؤها بعد انفصالها من البدن. ان النفس لايشعر بوجودها قبل اتحادها بالمادة وبعد مفارقتها. مامن نفس شعرت بكيانها قبل ان تلبس المادة ومامن نفس اثبتت وجودها وشعورها بالوجود بعد ان خلعت عنها ثوب المادة فليس لنا برهان على ازلية النفس.

وظيفة النفس انما هى اعطاء الحيوة ونعنى بالحيوة الشعور بالوجود والحركة ولما كانت ماهيتها فى الجسد من الامور المعنوية التى لايعبر عنها بالكلام فيمكننا ان نعبر عنها بظواهر فعلها وتأثيرها ولذا يصح لنا ان نقول ان ماهية النفس فى الجسد انما هى الحرارة المنتشرة فيه تلك الحرارة التى تدفع كل عضو من الاعضاء الى مباشرة الوظيفة التى خصصها لها القوة المكونة. وقد جعلنا الحرارة من فعل النفس نظرا الى ما يحل بالجسم من البرودة والاثلاج عند مغادرتها اياه. هذا الوضح ان تكون برودة الجسم ناشئة من مغادرة النفس ولكن هلا يمكن ان تكون مغادرة النفس حاصلة من وقوف حركة الدم

(١) ملخص من كتاب (ماهية النفس) المطبوع فى بغداد سنة ١٩٢٢

وبرودة الجسم اى ان تكون برودة الجسم سببا لمغادرة النفس لا نتيجتها. ويمكننا ان نشبّه ماهية النفس فى الجسم بالبخار فانّ هيئة الماكينة بمجموعها لا تفترق بشيئ عن الاجسام الحيوانية فالبخار نفس للماكينة اذا حصرته فيها وتضحى جسما مائتا اذا انفصلت عنه فالبخار حيوة فى الماكينة وهو العدم لا قائمة له بذاته اذا انفصل عنها. ولو كان من مزايا النفس اعطاء الحيوة لبقيت المخلوقات الحيّة تتمتّع بفعل الحيوة و لو بغير اكل وشرب واذا كان ذلك من المستحيلات فقد وصلنا قسرا الى نتيجة غريبة وهى انّ الحيوة ودواعيها من بواعث المادّة لا من بواعث النفس .

(قالوا) واذا سألنا العلماء النفسيّين عن ماهية النفس قالوا بالحرف الواحد «انّها قوة اودعها الله فى الانسان ليكون بها وجدانه وتفكيره وارادته» اما قولهم انّ النفس هى قوة الاحساس والتفكير والارادة فلست اعلم انهم يقصدون كون هذه القوة هى مزية خاصة بالنفس ام انّها مشتركة بينها وبين الجسد. اما كونها مزيّة خاصة بالنفس وحدها فهذا محض خلط وهذيان وذلك لانّا نشاهد ان مفعول هذه القوة يبطل عند حصول خلل فى الاجزاء الجسمية واما كونها مشتركة بين النفس والجسد فهذا كلام مجمل يحتاج الى الايضاح. ولو كانت النفس عنصرا مستقلّا هو علة الاحساس والحيوة لا خلد الانسان ولم يمت مادام ان ما يهمّها صلاح الجسد وفساده لو كانت مستقلّة بمزيتها. واذا كانت الرّوح شيئا سوى تركيب هذا الجسد فلماذا يختلّ ادراكها وتعقّلها باختلال الجسد كما يشاهد فى مرض الحمّى ومرض الدماغ وكون الجسد آلة لها فى جميع الاحوال امر غير مفهوم فلا يحسن الجواب بمثله .

هذه عصارة ما نفحه به افكار الماديّين من الغرب والشرق فى كتاب (ماهية النفس) وقد بسط القول فى الردّ عليها شيخنا المجاهد البلاغى طاب ثراه فى المجلّد الثالث من كتابه (الرحلة المدرسية او المدرسة السيارة) المطبوع فى النجف مرّة بعد اولى سنة ١٣٤٧هـ نلخّص منها ما يلى :

انّ قولهم انّ النفس لا حس لها ولا تاثير الّا اذا اتّحدت بالمادّة وانّ كيانها

انّما هو بالمادّة وانّها للمادّة وجدت لا لغاية اخرى كلّها فتاوى مجرّدة لا يخضع لها البحث والحقيقة .

انّ الذى يدل عليه الحسّ والوجدان هو انّه لا حسّ للمادّى ولا تأثيرا اراديّا الّا اذا اتحد بالنّفس واما حسّ النفس وتأثيرها اذا فارقت المادّة فهو محلّ البحث واختلاف الآراء ولا سبيل الى نفيه بالفتوى المجرّدة الّتى تقذّ بها الاهواء. لا يقول «ان كيان النفس بالمادّة» الّا من تجلّت له حقيقة النفس باجلى ظهور يعرف منه انّه لا يمكن لها الكيان الّا بالمادّة ومع ذلك فانّه لا يسعه ان يقابل خصومه فى ذلك الّا مع اقامة الادلّة الكافية المقنعة . ولا يقول انّها للمادّة وجدت لا لغاية اخرى الّا من بيده امر وجودها وايجادها وغايته او له الاشراف التام على ذلك فكيف تقبل فى ذلك الفتاوى الّتى يشمئزّ و يخجل منها العلم وشرف الانسانيّة .

من ذا وما ذا اوجب على الحقيقة ان تثبت وجودها فى جميع احوالها لكل احد. او تثبت وجودها بنحو مخصوص بحسب الاقتراح. كم من حقيقة لم تثبت وجودها لعامّة الناس الّا بنقل الخواص بحسب استعدادهم للوصول اليها فلماذا! لا يكفى فى اثبات وجود النفس بعد الموت اخبار النبوّات بذلك. النبوّات الّتى هى الاخصائية والمرجع فى اثبات ما وراء الحس بسبب اختصاصها برصد الوحى الالهى.

كم من افتراض ليس عليه دليل لا حسّى ولا عقلىّ قد صفق العالم المتمدّن فى قبوله قبول الحقائق المحسوسة او الّتى ينادى بها الدليل العلمى الجلى. متى اثبت الاثير وجوده وذوابعه وباى شيئ اثبته. ومتى اثبتت الجواهر الفردة وجودها وزوابعها. ومتى تخلص فرضها من قيد الامتناع.

مناجاة الارواح

هاهو المذهب الروحانى قد ملأ دويّه العالم وجرت تجاربه بالكثرة المدهشة وخدمته الجرائد والمجلّات وصنّفت فيه الكتب. واذا وان جرت فيه التفكيك.

باستعمال الحيل والتمويه فى بعض الموارد لكن المشككين قد الجأتهم التجارب الكثيرة الى الاعتراف بحقيقته حتى صاروا من المدافعين فى حماية حقيقته رغما على مباديهم، قد اثبتوا بالحس والتجارب مناجاة الارواح ومشاهداتها ومشاهدات اعمالها وعجائبها بما يرى ذلك ان وراء هذه المادة موجودا من العالم الروحى قد شاء ان يثبت وجوده وشعوره بوجوده المجرد من هذه المادة.

نعم ان بعض حوادثه ومشاهداته قد لا تضمن لك صدق الارواح المستحضرة فى كونها ارواحا بشرية. بل ربما يحتمل البعض انها صنف آخر من الارواح وهو المسمى بالجن. ولكنه مع ذلك يحقق واحدا من امرين يشتركان فى ثبوت الروح العارية من لباس هذه المادة.

معنى الحيوة

كيف يقال انه يعنى بالحيوة الشعور بالوجود والحركة؟ اليس لاحد ان يقول ان الذى ينبغى ان يعنى بالحيوة هو الشعور بالمعقولات والاميال والارادات. وللآخر ان يقول لا ينبغى ان يعنى بالحيوة الا شعور الجسد بلذاته والامه. ويقول ثالث ان الذى يعنى بالحيوة هو تبادل التغذية والتحليل على الجسد. ورابع انما هو اعمال الاجهزة الباطنة فى تنمية الجسد وحفظه من الفساد العام. وماذا يقال اذا قال العلم ان الذى ذكروه انما هو بعض من آثار الحيوة ومظاهرها. واذا كانوا قد اعترفوا " ان ماهية النفس فى الجسد من الامور المعنوية التى لا يعبر عنها بالكلام" وارادوا به انها ليست من الامور الظاهرة بحقيقتها للحس لانها ليست من عالم هذه الماديات ولاجل احتجاب حقيقتها عن الحس لا يمكن لنوع الانسان ان يعبر عنها ويبين حقيقتها بالكلام. فلماذا تناقض كلامهم وقالوا " ان ماهية النفس فى الجسد هى الحرارة المنتشرة فيه " ثم ناقضوا ذلك وقالوا ان الحرارة من فعل النفس.

تشبيه النفس

لماذا ينساق امر البحث فى ماهية النفس الى مثل تشبيهها بدخان الماكينة؟

لماذا لا تشبه النفس بمدير الماكينة الذى يضرم نارها ويزن بخارها وينظم اعمالها ويصلح اجزائها ويستخدمها بشعوره لاميالها واغراضه وبمدير السيارة ومدير السفينة الشراعية ومدير المركب البخارى وبالحائك بآلة الحياكة اليدوية. فان كل واحد من هؤلاء يستخدم بارادته وشعوره آلة اعماله الآلية من هذه المذكورات ثم اذا افسدت اجزائها بفساد لم يكن اصلاحه من وظائفه فانه يغادرها وهو باق على كيانه وادراكه واعماله التى لا ترتبط بهذه الآلة.

وانك تجد هؤلاء المديرين المذكورين مع اتحادهم بالنوع الانسانى يختلفون فى الشعور والعلم والمدارك ويكفى بعضهم من الادراك والعلم ما لا يكفى الآخر ولكل منهم بحسبه آلته عمل لا يقدر عليه الآخر ولا يصدر منه. فهذا الاختلاف فى اعمال هؤلاء المديرين بحسب اغراضهم واستعدادهم والاتهم هل يدل على ان الاعمال المذكورة انما هى من خصائص الآلات المذكورة لا غيرها وانه ليس للمديرين كيان يبقى بعد مفارقتهم هذه الآلات ولا صلاحية فى ذاتهم للادراك والشعور؟ فالنفوس فى ادنى الحيوان وارقاه وان كانت واحدة بالجنس او بالنوع تكون مختلفة بالشعور والادراك والاخلاق والاعمال بحسب اختلافها فى النوع او فى الصنف او فى الخصائص الشخصية وبحسب استعدادها والاتها كما فى اختلاف المديرين المذكورين فلماذا يلزم ان تكون واحدة فى جميع الصفات والخصائص.

ترى المديرين المذكورين على اتم وفاق مع الآلات المذكورة فى استخدامها فى اعمالهم ما دامت سلامتها الطبيعية يتكفلون ببقاء سلامتها بالمسح والدهن واماطة الاذى ونحو ذلك مما تحتاج فى حفظ بقائها على صحتها حسبما تدخل تحت قدرتهم فاذا خرجت عن نظامها الطبيعى وصلاحيتها للعمل ولم يكن اصلاحها من وظيفتهم ومقدورهم

فارقوها هم على كيانهم وادراكهم واعمالهم اللائقة بذاتهم ولا يقال ان كيان هؤلاء وشعورهم وبقاء ذواتهم تابع لسلامة الاتهم. فلماذا لا يكون مثال النفس مع الجسد مثال المدير مع آلته. ولماذا اتيتم بخلافه

لا تخفى الرابطة فى الاستعمال بين المديرين المذكورين والاتهم ما دامت على نظامها الطبيعى. اذن فمن هو الذى يبدء بالانفصال عند فسادها وكلما نقول ههنا على الاستقامة فى الشعور نقوله فى انفصال النفس عن الجسد عند الموت.

الحيوة من بواعث المادة او النفس

لقد جاء فى كلامهم فيما تقدم ان وظيفة النفس انما هى اعطاء الحيوة. وان وظيفة النفس قائمة من جهة باعطاء الحيوة فكيف يناقض ويقال بعد ذلك " ان الحيوة ودوامها من بواعث المادة لا من بواعث النفس"

انه قد قدرت حيوة المخلوقات بصلاحيتها للتغذى فى حركة النمو والتحليل بتدبير النفس فاذا اقتضى التقدير سقوطها عن هذه الصلاحية فارقتها النفس والحيوة التى هى من اعمالها فمن اين يلزم ان تكون الحيوة من مبعوثات المادة لا من مبعوثات النفس.

النفس تثبت مزيتها واستقلالها فى بعض اعمالها

انا اذا نظرنا الى النوع الانسانى نظر بصيرة وتحقيق وجدنا للنفس من الخصائص قسمين متمائزين ——— اما القسم الاول - فهى خصائص واعمال آلية تستخدم بها الجسد التى هى مرتبطة به هذا الارتباط الاكيد المشاهد. ولنكن منها الاحساس والتفكير والوجدان فهذه الخصائص من حيث المصدر هى خصائص النفس لانها تدور حول النفس وارتباطها بالجسد ويقف ظهورها اذا اما باحتجابها بالنوم او الاغماء وفضلا عن الموت نعم بما ان هذه الخصائص آلية فان ظهور اثارها للوجود يتوقف على

استعمال الآلة وصلاحيتها كتوقف عمل النجار على الآلة الصالحة. انظر ——— اذا بطلت اعمال النجار عند حصول الخلل فى آلته وانقطاع رابطته بها فهل يقول مستقيم ان صناعة النجارة ومزيتها وارادتها هى للآلة وليس للنجار مزية ولا خاصة او يقول هى مشتركة بينها وبين النجار بحيث يقول ان النجار يفقد مزية الصناعة وملكتها اذ لم يظهر مفعولها عند اختلال الآلة.

واما القسم الثانى فهى خصائص نجدها لا تدور حول آلية الجسد وكثيرا ما لا يكون لها ادنى مساس.

نجد فى الانسان مدركا جازما حاكما بالقطع واليقين بان الفعل لا بد له من فاعل والاثر لا بد له من مؤثر والحادث لا بد له من علة والنقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدين لا يجتمعان وكل زوج ينقسم بمتساويين وكل فرد لا ينقسم بمتساويين الى غير ذلك من القوانين الحسابية والهندسية يعلل الموجودات الحادثة ويسير فى تعليله ويميز العلة عن اللازم المقارن. يدرك القوة التى لا تحس الا اثارها ويحكم بوجودها ويعلل بها تلك الآثار. يحكم بهذه الاحكام اليقينية الكلية الجارية بتيار عمومها الى حيث لا يحد مجراها فى المصاديق. يدرك القوانين الكلية والقواعد العامة التى بها اسس اساس العلوم وبنيت صروحها واقيمت دعائمها تلك القوانين والقواعد المشرق يقينها والمطرد بتيار عمومها والتى نعرف هى والشعور المستقيم انها ليست بنات الحس والحواس وليست الا بنات النفس بالواسطة بنات التعليل العام الذى هو من خصائص النفس.

ومن ذلك ان النفس تدرك ذاتها ومن الواضح انها لا تقع تحت الحواس والآلات الجسمانية مطلقا وتدرك ادراكها الآلى والاستقلالى ومن الواضح ان ذات الادراك لا يقع تحت الحواس والآلات الجسمانية ونجد ان مبدأ الادراك وفاعله يدرك ما يقبل الانقسام وما لا يقبله وعليه فلا يكون المدرك فاعل الادراك جزءا من الجسد قابلا للانقسام ولا جواهر فردة متعددة لو امكن وجود الجوهر الفرد. ولا هباءات

وذرّات من القوة المتحللة من المادة او التى تتألّف الاجسام من اجتماعها حسب الآراء الحديثة. ولاجوهر افردا واحدا من الجسد ولاهباءة واحدة من قوته. فيتعين ان لايكون المدرك جسمانيا ولاقوّة يتألف منها الجسم اوينحلّ اليها بل لابد من ان يكون روحيا منزّها عن هذه الجسمانيّة ولوازمها امّا انّه لايعقل ان يكون المدرك فاعل الادراك جزءً من الجسد يقبل الانقسام فلانّا نجد انّ المدرك يدرك الحقائق البسيطة التى لاتقبل الانقسام كالوحدة وذات الادراك والمعقولات الوحدانية وفى مقدمتها العلّة الاولى واجب الوجود بماله من الوحدة من كل جهة جل شأنه. و يفترض فى تصوره الجوهر الفرد وهبائة القوة و النقطة التى لاتنقسم ومن البديهى انّ مالاينقسم لايمكن ان يرتبط بالارتسام ونحوه بمجموع ماينقسم فانّ افتراض هذا الارتباط يستلزم انّ مالاينقسم يكون منقسما على اجزاء ماينقسم وهذا خلف بديهى البطلان. ولايرتبط بكلّ واحد من الاجزاء التى لاتتجزّى من الجسد وذلك لما مرّ مبيّنا من انّه لايمكن وجود الجزء الذى لايتجزّى من الجسم وانّما هو افتراض موهوم. وزيادة على ذلك انّ هذا الفرض يستلزم تعدّد الادراكات بتعدد الاجزاء المفروضة و تعدّد الارتباطات بها فيكون المعلوم الواحد معلومات متعددة وهو باطل بالبداهة والوجدان.

ولايمكن ان يدّعى ان هذه الادراكات من الاجزاء تتوحد بمدرك واحد يجمعها ويوحّدها وهو وراء الدماغ وخلاياه وتلافيفه كما يفعل ذلك مجمع العصب البصرى فانا نقول ان هذا الموحد للادراكات ان كان روحيا فقد ثبت مطلوبنا وان كان جسمانيا سألنا ايضا هل يقبل القسمة اولايقبلها فان قلت يقبل القسمة عاد كلامنا بانّ مالاينقسم لايمكن ان يرتبط بالارتسام ونحوه بمجموع ماينقسم الى اخر ما قلناه.

واما انّه لايمكن ان يكون المدرك فاعل الادراك جزءً واحدا جسمانيا لايقبل القسمة ولايتجزى اوهباءة واحدة لو امكن وجود الجزء الذى لايتجزى فلانا نجد انّا ندرك المركبات المقدارية بطولها وعرضها وعمقها ندركها شيئا واحدا دفعة واحدة

بادراك واحد. ومن البديهى انّ المركب المقدارى والقابل للانقسام الى اجزاء كثيرة لايمكن ان يرتبط جميع اجزائه بالارتسام ونحوه دفعة واحدة بجزء لاينقسم لو امكن فرضه.

واذا كانت النفس واعمالها تثبت مزيتها وانها شيئ سوى الجسد وسوى تركيبه كما اشرنا اليه فالذى يختلّ باختلال الجسد انما هى اعمالها الآلية و امّا اعمالها الاستقلالية فلا نعم لاتظهر لنا لانّ المعقولات لاتدركها الحواس وانّما تدرك آثارها ومظاهرها على الاجسام فانك لاتشعر بمعقولات غيرك الّا ان تتجلّى مظاهرها على الجسمانيّات المحسوسة، ولو انّ احدا لايفهم كون الجسد آلة للنفس فلا يكون فى ذلك نقص على الحقائق ولاينسب اليها من ذلك قصورا وتقصير.

انتهى ما لخّصناه من كلمات ذلك الامام الكبير الّذى لم نجد فى العصر الاخير من خدم العلم والحقيقة مثله وقد آثرنا ايراده فى الكتاب وفاء لبعض حقه وفيه غنية وكفاية فى اثبات استقلال النفس وكونها شيئا وراء تفاعلات المادة. اذن فبقاؤها لايدور مدار بقاء هذا الجسد ولكنها تبقى مصاحبة له مادام قائما على اركانه فاذا انهار بناؤه لانحلال قواه وسقوط ادواته خرجت عنه مفارقة له بامر القادر الحكيم وتدخل فى دور آخر من حياتها مغايرة فى طورها لطور هذه الحيوة وتترتب لها هنالك السعادة والشقاء حسبما تقتضيه شئونها فى حيوتها الاولى.

إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ

لمّا كانت سنّة الخلق والتدبير جارية على ناموس الارتقاء والاكوان و الادوار انّما تتبادل على قانون الاعداد والاستعداد والحكمة تقتضى ابقاء الاصلح فلا تتعاقب النشئات ولاتتوالى الادوار الا ان يكون الاوّل معدّا للثانى ويكون الثانى غاية للاوّل واذن فمن الواجب ان يكون الدور الثانى من الحيوة الذى

تدخله النفس بعد انقطاع هذه الحيوة ارق وابلغ و اكمل بحسب آثار الحيوة من الدور الاول وحيث ان اظهر آثار الحيوة هو الحس والشعور فمن اللازم ان تكون النفس فى تلك النشأة ارق شعورا واحساسا منها فى هذه النشأة بحيث اذا وازنا بين حالتها الان وبين حالتها فى تلك النشأة كانت هذه بحسب آثار الحيوة فى جنب تلك كالموت بالنسبة الى الحيوة او كالنوم بالنسبة الى اليقظة وهو قوله سبحانه (ان الدار الآخرة لهى الحيوان) وفى الحديث الشريف: الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا.

انّ الآخرة هى دار البقاء

اذا كانت الآخرة هى الغاية والنتيجة من هذه الحيوة وكان العبور لمعبر العاجلة لاجل الوصول الى تلك الغاية النهائية. فمن اللازم ان تكون تلك الدار لا امد لانقضائها لكونها آخر غاية وصلت اليها الحقيقة الامكانية فى سيرها المتواصل وان كانت هناك تقاليب واطوار بحسب ذلك العالم نفسه فانها كلها بالنسبة الى هذه الحيوة تكون نشأة واحدة هى الآخرة فالآخرة دار البقاء ليس لها نفاد وانقضاء. قال الله عز اسمه (انما هذه الحيوة الدنيا متاع وان الآخرة هى دار القرار)

مناداة القرآن على الايمان باليوم الآخر

لم يناد القرآن الكريم بعد الايمان بالمبدأ الحق سبحانه على شيئ كمناداته على الايمان باليوم الآخر حتى انه اذا ذكر امورا وجب الايمان بها جعل الايمان بالآخرة فى قران الايمان بالله. امّا مقدّما على الكل كقوله سبحانه ليس البر ان تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملئكة والكتاب والنّبيين الآية (البقرة -٢) او مؤخّرا كقوله: يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصّلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر (النساء -٦)

وفى كثير من المواضع اقتصر بعد الايمان بالله على الايمان باليوم الآخر من غير ذكر لشيئ سوى ذلك من فصول الايمان لكونها من فروعه وآثاره قال: انّ الذين آمنوا والّذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربّهم (البقرة -١) وقال يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات واولئك من الصالحين (آل عمران ٤٠) وقال ماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا ممّا رزقهم الله (النساء -٥) وقال انّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (المائدة -٦) وقال: انّما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر — وقال: اجعلتم سقاية الحاجّ وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله (التوبة -١٠) وقال: قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر (التوبة -١٠) وقال: انى تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون (يوسف -١٢) وقال والّذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر (النسآء -٥)

وفى جملة من الآيات ذكر عدم الايمان بالآخرة على الاستقلال ميزانا للشقآء والهلاك وعنوانا للغواية والضلال كقوله: ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة (الانعام -٨) وقوله: ولا تتّبع اهوآء الّذين كذّبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة (الانعام -٨) وقوله الّذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (الاعراف -٨) وقوله للّذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السّوء ولله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم (النحل -١٤) وقوله: انّ الّذين لا يؤمنون بالآخرة اعتدنا لهم عذابا اليما (الاسرآء -١٥) وقوله انّ الّذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون (المؤمنون -١٨) وقوله: انّ الذين لا يؤمنون بالآخرة زيّنّا لهم اعمالهم فهم يعمهون (النمل -١٩) وقوله: يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون (الروم -٢١) وقوله: بل الذين لا يؤمنون بالآخرة فى العذاب والضلال البعيد (السباء -٢٢) وقوله: واذا ذكر الله وحده اشمأزّت قلوب الّذين لا يؤمنون بالآخرة (الزمر -٢٤) وقوله: انّ الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملئكة تسمية الانثى (النجم -٢٧)

وقد بيّن ان الله فى التاكيد على الايمان بيوم الاٰخرة على حدّ الايمان بالله انّما هو كونه المحرّك البالغ على الايمان بماسواه والالتزام بالعمل الصّالح فمن امن بالله واليوم الاٰخرة يكون مواظبا على الخيرات لامحالة والذى يتخطّى الى السّيئات والاعمال الرّذيلة فليس ذلك الا لعدم ايمانه بذينك الرّكنين. قال: ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الاٰخر (البقرة ـــ ٢) وفى موضع اٰخر، ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الاٰخر (الطلاق ـ ٢٨) وقال، لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الاٰخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله عليم بالمتقين. انّما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الاٰخر وارتابت قلوبهم فهم فى ريبهم يتردّدون (التوبة ـ ١٠) وقال: الزّانية والزّانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاٰخر (النور ـــ ١٨) وقال والّذين يؤمنون بالاٰخرة يؤمنون به وهم على صلوٰتهم يحافظون (الانعام ـــ ٧) وقال ياايها الّذين اٰمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمنّ والاذى كالذى ينفق ماله رئاء النّاس ولا يؤمن بالله واليوم الاٰخر (البقرة ـــ ٣) وقال: ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهنّ ان كنّ يؤمنّ بالله واليوم الاٰخر (البقرة ـ ٢) وقال: فان تنازعتم فى شيئ فردّوه الى الله والرّسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاٰخر (النساء ـــ ٥) وقال لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاٰخر يوادّون من حادّ الله ورسوله (المجادلة ـــ ٢٨)

تأثير الايمان بالاٰخرة فى ضبط النّظام وتعديل الحركات

ان الدّنيا ذات اطوار وادوار فيها القوىّ والضّعيف وفيها الزّاحم والاعزل وفيها الفقير والغنى وفيها الوحيد وذو العشيرة الجمّاء وكلهم محتاجون الى اسباب الحيوٰة وهى محدودة لا يمكن الظفر بها للجميع على حسب ما تقتضيه اهوائهم ومن نتائج ذلك التّصادم والتزاحم واذا كانت الحيوٰة هى هذه الحيوٰة والنّعيم هذا النّعيم فمن الحرىّ للكل عقلا التجهد لنفسه حتى يظفر باقصى ما يسعه البلوغ اليه من مواده هذه

الخيرات فان غالبه فى ذلك مغالب وزاحمه مزاحم دافعه باقصى ما لديه من الحول والطول واذا كانت بيده القوّة والسلطة وكانت المواد حاصلة لديه فمن الظلم والاجحاف ان يمنعه عن استعمالها للحصول على مبتغاه بعد ما كانت القوى المادّية تؤيّده وتشهد لدعواه وتسجّل انه الجدير بالبقاء وان الضّعيف العاجز جدير بالدثور والفناء على سنة (التنازع للبقاء)

ومع ذلك لا يبقى مفهوم للعدل والنصفة ولا معنى للرّحمة والرّأفة ولا حقيقة للنّظام والقانون.

ان العدل هو فناء العاجز والنصفة ظفر الغالب والرّحمة والرّأفة خور فى العزيمة وضعف للارادة والنظام والقانون هى ارادة القوىّ الغالب.

بأىّ امل نحمل القوىّ ذا السلطان على الانصاف للضعيف العاجز وكفّ عاديته عنه والقوى المادّية تبرّر صنعه وقضيّة سلطته قياسا معها. نعم بيده السيف وفى ساعده قوّة ولسيفه فرند وبين يديه العاجز قيد قهره ومكنته و لحزّ وريده نتيجة صالحة تعود لهذا القوىّ بظفر ونجاح. لا ريب انّ الاسباب المادّية تفتى له حقّ بالاعدام ولكن اذا كان مؤمنا بالاٰخرة فان من اعماق قلبه صائحا ينادى عليه (ويحك لا تقتله فانّك ان قتلته تظفر بما تبتغيه اليوم ولكن بماذا تحتجّ فى الغد اذا سألت عن دمه)

فيرتاع ويستخذى ويرتدع وينبعث فى نفسه حبّ الانصاف والعطف والشفقة ورعاية الحقوق وهكذا ينضبط النظام وتعتدل الحركات.

الايمان واليقين بالاٰخرة

الاعضاء والجوارح اٰلات تستخدمها القوى فى اعمالها والقوى كلّها تحت قهرمان النفس وسلطتها المطلقة بحيث لا يمكن لها الانفلات عن قيادها والجماح على ارادها للاحاطة التامّة العامّة لها عليها حتى صحّ ان يقال انّ النفس فى وحدتها كل القوى فاىّ ادراك قد

النفس واستحوذ عليها لابدّ ان تظهر نتائجها على افعال الاعضاء واعمالها. وانّ الاشياء الخارجية بانفسها لاتؤثّر فى ارادات النفس الابصورها الادراكية الحاصلة لديها. فمهما كانت تلك الصّورة فى الوضوح والجلاء اثّرت على ذلك المقدار فى افعال النفس واذا كانت مراتب الادراك مختلفة فتتفاوت آثار الادراك باختلاف تلك المراتب فمرتبة الشك منها تكون كشبح للاسد يرى فى الظّلام فيخطر بالبال تصوّر ان يكون اسدا ومع ذلك يحتمل ان لايكون ذلك فيكون مفعوله فى الشخص ان يتوقّف ويتروّى ويتردّد بين ان يتقدّم اويتأخّر ومرتبة الظّن منها كشبح هناك كذلك تقع عليه اشعّة البدر المحتجب بغيم رقيق فتبدو فيه جملة من ملامح الاسد واعضائه وجوارحه ولكن لايتبيّن ذلك على الجلاء فيتسرّب الوهم بان يكون ذلك شيئاً آخر شبيها بالاسد حالا فى بعض اوضاعه وليظهر اثر ذلك بانّه لولم يكن للشخص محرّك عنيف اوحاجة مضطرّة الى المضى على ذلك السبيل لكان يحجم ويتأخر ويرجع عن وجه سبيله. وامّا مرتبة اليقين فهى اسد قائم بين عينيه فى وضح النهار تشرق عليه الشمس من غير حجاب، فلايتصوّر و لايتوهم ان لايكون كذلك فمن مفعوله ان لايتوقّف الشخص ولايتروى و لا يحجم بل بمجرّد رؤيته يرجع الى العقب ويركض الى الوراء بكل جهد جهيد حتى ينجو من سطاه الاان يكون مقدما على العطب ملقيا نفسه فى التهلكة برأى العين.

اذالم يكن عن الشيئ صوارف عائقة كان ادنى محرّك منه كافيا للبعث اليه ولكن اذا كانت الصّوارف جمّة والعوائق شديدة فمن اللّازم ح ان يكون المحرّك اليه قويّا حتى يقاوم تلك العوائق كلّها ويدفعها فينجح فى البعث والتحريك.

لاريب انّ النشأة الآخرة لاجل احتجابها عن الابصار ليست فى القرب و الايتلاف مع الانسان على حدّ الاشياء المادّية الّتى لاتزال تحوط الانسان من جميع اكنافه وهى كلّها بعاجل موادّها وخيراتها صارفة للشخص عن الاهتمام والاعتناء بماكان محتجبا عنه من آجل الحيوة ومستقبل النعيم فلئن كان ادراك الشخص لشئون

الآخرة على حدّ التصور الساذج والشك الّذى ليس فيه اذعان وايقان فلايكفى ذلك لصدّ الانسان عمّا بين يديه من المنافع المادّية واللّذات العاجلة ولوكان على مرتبة الظّن فهى وان كانت توجب بعض الاهتمام لكن ذلك مالم تبلغ النزعات الى حدّ التلهّب والطغيان واما اذا قويت الثائرة والنّائرة فهى تتخذ ذلك الوهم الضّعيف الّذى يجده الظّانّ فى جنب اعتقاده حجة لغمض النظر عمّا هنالك والنّيل من تلك الشهوات الّتى هى حاضرة بين يديه بكلّ معنى اليقين.

نعم انّ من كان موقنا بالآخرة غيرخاطر بباله التوهم فى نفيها فهو يجد ذلك الاجل الغائب ملأمشاعره وشواعره على حد العاجل الحاضر فلاتتخطّى به الشهوات الى زخارف الدّنيا ولذائذها المحرّمة لانّه يرى نصب عينيه انّ من وراءها الهلاك الدّائم والعذاب الخالد وانّ اللّذائذ الدنيوية مهمّا بلغت فى الخطر والاهمية فهى نافدة نافقة وانّ النّعم الاخروية باقية دائمة فهو يختار الحيوة الاخرى الباقية على هذه الحيوة الفانية.

ولاجل ذلك فان الايمان بالآخرة الذى يوجب الصّلاح والانتظام للافعال والاخلاق هو الذى يكون على حدّ اليقين دون ماكان مشوبا بتوهّم الشك ولذا جعل مقابلا للشك فى قوله سبحانه: وما كان له عليهم من سلطان الّا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممّن هو منها فى شك (السّباء - ٢٢)

وانبأ عن المتمرّدين والعصاة من الكفار بقوله: بل ادّارك علمهم فى الآخرة بل هم فى شك منها بل هم منها عمون (النمل - ٢٠) وجعل الاهتداء بالقرآن مختصا بمن كان يوقن بالآخرة فى مفتتح عدة من السور كقوله: طٰس تلك آيات القرآن وكتاب مبين هدى و بشرى للمؤمنين الّذين يقيمون الصّلوة ويؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم يوقنون (النمل - ١٩) وقوله: الٓم تلك آيات الكتاب الحكيم هدى ورحمة للمحسنين الذين يقيمون الصّلوة ويؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربّهم واولئك هم المفلحون (لقمن - ٢١) ومثل ذلك الآيات الّتى نحن فى صدد تفسيرها من مفتتح سورة البقرة.

أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

(اولٰئك) جمع "ذلك" فی المعنی کما ان "اولاء" جمع "ذا" کذلك و عند القصر یقال اولا واولاك واولالك ولا یجوز زیادة اللام مع المدّ للزوم الثقل باجتماع الزیادة والهمزة قال الشاعر:

اولالك قوم لم یکونوا اشابة ۔۔۔ وهل یعظ الضلیل الّا اولالکا

وهو فی المقام اشارة الی الذین تقدمت اوصافهم فکانّهم لاجل تمیزهم بتلك الاوصاف اکمل تمیّز اصبحوا ممثلین فی الابصار مشاهدین باشخاصهم فاشیر الیهم وعلی رأی من یقول بالتغایر بین (الّذین یؤمنون بالغیب الخ) و (الّذین یؤمنون بما انزل الیك) کما تقدم نقله عن بعض یأتی الخلاف فی هذه الاشارة انّها الی کلا الفریقین او الی الثانی منهما فحسب ولکن ینهدم هذا الخلاف بناءً علی ما اسّسناه من اتحاد المصداق للعنوانین وان الاوصاف فی الآیتین کلّها لجماعة واحدة من الموصوفین هم المتقون وهم المشار الیهم بقوله اولٰئك علی هدی من ربّهم (والهدی) تقدّم الکلام فیه مستوفی والذی یتعلق بالمقام من ذلك قولنا انّ "الهدی" هی الحالة الحاصلة للشخص بالاهتداء فهی مختصة بمن تنجع فیه هدایة الهاد ولاجل ذلك تحسن ایراده صفة علی نحو الحصر للمتقین الموسومین بالصفات المذکورة وادخال کلمة (علی) علیه یفید استقرارهم علی هذه الحالة ویناسب ذلك ماجاء عن ابن عباس فی تفسیره قال، اولٰئك علی هدی من ربّهم ای علی نور من ربّهم واستقامة علی ماجاءهم آه والتنکیر فی کلمة (هدی) للتفخیم کانّه قیل علی ایّ هدی هدی لا یبلغ کنهه ولا یقدّر قدره والظرف فی قوله (من ربّهم) متعلق بمحذوف وقع صفة لما قبله ومعناه ان تلك الحالة الحاصلة فیهم انّما هی من تلقاء ربّهم لکونها اثرا حاصلا من هدایته سبحانه ولطفه وتوفیقه و التعرض لعنوان الربوبیة مع الاضافة الی ضمیرهم للتنبیه علی ان الهدایات الالٰهیة

التی هی من الطاف الله سبحانه علی العباد انّما هی من شئون ربوبیته العامّة الکافلة لاصلاح الخلائق (واولٰئك هم المفلحون) تکریر اسم الاشارة لاظهار مزید العنایة بشأن المشار الیهم وللتنبیه علی انّ اتصافهم بتلك الصفات یقتضی نیل کلّ واحدة من تینك المزیّتین وان کلا منهما کاف فی تمیزهم بها عمّن عداهم ویؤیّده توسیط العاطف بین الجملتین بخلاف ما فی قوله تعالی، اولٰئك کالانعام بل هم اضلّ اولٰئك هم الغافلون فانّ التسجیل علیهم بکمال الغفلة عبارة عمّا یفیده تشبیههم بالبهائم فتکون الجملة الثانیة مقررة للاولی قال النیشابوری: وضمیر الفصل یفید التخصیص مع تقویة الحکم ویؤکّده التعریف للمسند فانّه ینبیٔ عن تعیینه واعلم وجوده بالاجمال بین الناس وفیه رمز الی انّ کل طائفة من طوائف الامم تدعی انّها تستحق الصلاح النجاح لکن الذین هم (المفلحون) بالحقیقة هم اولٰئك الذین تقدّمت اوصافهم و (الفلاح) هو ادراك الطلبة والفوز بالمطلوب ذکر له الطبری فی تفسیره شواهد عدیدة منها قول لبید بن ربیعة العامری:

اعقلی ان کنت لمّا تعقلی ۔۔۔ ولقد افلح من کان عقل

یعنی ظفر بحاجته واصاب خیرا وقول الرّاجز:

عدمت امّا ولدت رباحا ۔۔۔ جاءت به مفرکحا فرکاحا

تحسب ان قد ولدت نجاحا ۔۔۔ اشهد لا یزیدها فلاحا

یعنی خیرا وقربا من حاجتها (قال) والفلاح ایضا البقاء ومنه قول لبید:

نحلّ بلادا کلّها حلّ قبلنا ۔۔۔ ونرجو الفلاح بعد عاد وحمیر

یرید البقاء ومنه ایضا قول عبید:

افلح بما شئت فقد یبلغ با ۔۔۔ لضعف وقد یخدع الاریب

یرید عش وابق بما شئت وکذلك قول نابغة بنی ذبیان:

وکلّ فتی ستشعبه شعوب ۔۔۔ وان اثری وان لاقی فلاحا

ای نجاحا بحاجته وبقاءً وقال الرّازی المفلح الظافر بالمطلوب کانّه الذی انفتحت له

وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمّي الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى افلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح آه وقال امين الاسلام الطبرسي: اصل الفلح القطع ومنه قيل الفلاح للاكار لانه يشق الارض وفي المثل الحديد بالحديد يفلح فالمفلح على هذا كانه قطع له بالخير آه ومن امعن النظر في الشواهد المذكورة يجد ان كل ما ورد شاهدا لمعنى البقاء في لفظ الفلاح يصلح لارادة النجاح والظفر بالمطلوب وقد يراد منه في خصوص مورد البقاء لكونه نحوا من انحاء النجاح والظفر واما ارجاع ذلك الى معنى الشق او القطع فهو بعيد الشقة عن الافهام البسيطة العرفية التي هي الميزان في الاوضاع والاستعمالات ولو ساغ مراعاة مثل هذه المناسبات البعيدة في نقل الالفاظ لانسد باب الاشتراك لامكان ارجاع كل معنى من المعاني الى اي معنى آخر بمثل تلك التجشمات الباردة والاولى ان يقال ان الظفر والنجاح معنى للفظ الفلاح برأسه قد جاء منه الافلاح للدخول فيه والمفلح لمن يحصل عليه والشق او القطع معنى آخر لهذا اللفظ قد جاء منه الفلاح للزراع والمثل المتقدم وفي كتاب التوحيد للصدوق باسناده عن الامام الكاظم عن امير المؤمنين في معنى فصول الاذان: فاما قوله (حي على الفلاح) فانه يقول اقبلوا الى بقاء لا فناء معه ونجاة لا هلاك معها وتعالوا الى حيوة لا موت معها والى نعيم لا نفاد له والى ملك لا زوال عنه والى سرور لا حزن معه والى انس لا وحشة معه والى نور لا ظلمة معه والى سعة لا ضيق فيها والى بهجة لا انقطاع لها والى غنى لا فاقة معه والى صحة لا سقم معها والى عز لا ذل معه والى قوة لا ضعف معها والى كرامة يا لها من كرامة وعجلوا الى سرور الدنيا والعقبى ونجاة الآخرة والاولى وفي المرة الثانية حي على الفلاح، فانه يقول سابقوا الى ما دعوتكم اليه والى جزيل الكرامة وعظيم المنة وسني النعمة والفوز العظيم ونعيم الابد في جوار محمد صلى الله عليه وآله في مقعد صدق عند مليك مقتدر آه وهو ينطبق على ما ذكرناه من ان معنى الفلاح هو النجاح والظفر بالبغية وما ذكره الامام كله تفصيل البغية التي

يتحراها المؤمن من نسكه وعبادته.

واذا اكنت على ذكر مما حققناه سابقا في معنى الآيتين المتقدمتين عرفت موقع الثناء والتخصيص في قوله (اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون) اذ كان ما تقدم من الاوصاف جامعا لكل جهات الاعتقاد والعمل اذ الموصوف الذي هو الحجر الاساسي لكل تلك الاوصاف عنوان (المتقين) الذي قلنا انه باقل مراتبه يتكفل لدرجة العدالة التي هي الاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر ثم ان قوله (الذين يؤمنون بالغيب) يتضمن الاعتقاد بجميع اصول الديانة من المبدأ حتى المعاد و(يقيمون الصلوة) عنوان لجميع العبادات البدنية و(يؤتون الزكوة) عنوان للعبادات المالية وبهذا يكمل النظام الاول من الاوصاف ثم قوله: (الذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك) يشمل الاعتقاد بكل ما هنالك من العقائد الدينية والاحكام الشرعية لكونها منزلة من عند الله سبحانه و(بالآخرة هم يوقنون) اثبات لدرجة اليقين بالنشأة الآخرة التي هي ضمينة بتعديل الحركات واصلاح الاخلاق ولا ريب ح ان المتصفين بهذه الاوصاف (اولئك على هدى) اي حالة استقامة وثبات وتوفيق (من) تلقاء (ربهم) (واولئك هم المفلحون) الظافرون بما يبغونه من رضا الرحمن والنعيم الدائم في دار الآخرة ومن كان دونهم في الرتبة لنقصه في بعض الاوصاف المتقدمة يكون على درجة الهدى والفلاح بنسبة قربه الى تلك الدرجة الكمالية (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وان كان خاسرا بجهة نقصانه الذي كان لارتكاب سيئة او ترك طاعة (ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره)

انّ الّذين كفروا سوآءٌ عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون

معنى الكفر (الكفر) عند العرب الستر والتغطية ولذلك سموا الليل كافرا لتغطيته ظلمتها البسيطة كما قال الشاعر:

فتذكّر ثقلا رثيداً بعد ما ... ألقت ذكاء يمينها في كافر

وقال لبيد بن ربيعة:

في ليلة كفر النجوم غمامها

ويقال (رماد مكفور) إذا ألقت الريح التراب عليه حتى غطّته، والكفر أيضاً ظلمة الليل وسواده وقد تكسر الكاف قال حميد:

فوردت قبل انبلاج الفجر ... وابن ذكاء كامن في كفر

أي فيما يواريه من سواد الليل، والكافر الذي كفر درعه بثوب أي غطّاه ولبسه فوقه، وكل شيء غطّى شيئاً فقد كفره ويقال الكافر للزارع لأنّه يغطّي البذر بالتراب والكفّار الزرّاع وقد ورد الاشتقاق من هذه اللفظة بهذه المناسبة في كثير من المعاني الشرعية كالكفّارة فإنّها تستر الذنب وتغطيه كما انّ العفو بمنزلة المحو والاندراس والتكفير في مقابل الاحباط فانّه ستر للمعاصي بفعل الطاعات ومنه كما قال ابن السكيت سمّي الكافر لأنّه يستر نعم الله عليه وفي الصحاح الكفر ضدّ الايمان وقد كفر بالله كفراً والكفر أيضاً جحود النعمة وهو ضد الشكر وقد كفره كفوراً وكفراناً وقوله تعالى: (إنّا بكلّ كافرون) أي جاحدون وقوله تعالى: (فأبى الظالمون إلّا كفوراً) وقال الأخفش هو جمع الكفر مثل برد وبرود وقد ورد في الكتاب العزيز اطلاق الكفر في عدّة معاني وفي بيانها الامام أبو عبد الله الصادق ع فيما رواه علي بن ابراهيم باسناده انّه قال الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه كفر الجحود والجحود على وجهين جحود بعلم وجحود بغير علم فامّا الذين جحدوا بغير علم فهم الذين حكى الله عنهم في قوله: (وقالوا ما هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا إلّا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلّا يظنّون) وقوله (إنّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) فهؤلاء كفروا بغير علم وامّا الذين كفروا وجحدوا بعلم فهم الذين قال الله تبارك وتعالى: (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلمّا جاءهم ما عرفوا كفروا به) فهؤلاء الذين كفروا وجحدوا بعلم ومنه كفر البراءة وهو قوله: (ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض) أي يتبرّأ بعضكم من بعض ومنه كفر الترك لما أمر الله تعالى وهو قوله تعالى: (ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر)

أي ترك الحجّ وهو مستطيع فقد كفر، ومنه كفر النعم وهو قوله تعالى (ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فانّما يشكر لنفسه ومن كفر) أي ومن لم يشكر نعمة الله فقد كفر فهذه وجوه الكفر واخرجه الحافظ الكليني في الكافي بابسط وجه واوفاه باسناده عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له اخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عزّ وجلّ قال الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه فمنها كفر الجحود والجحود على وجهين والكفر بترك ما أمر الله وكفر البراءة وكفر النعم فامّا كفر الجحود بالربوبية وهو قول من يقول لا ربّ ولا جنّة ولا نار وهو قول صنف من الزنادقة يقال لهم الدهرية وهم الذين يقولون (وما يهلكنا إلّا الدهر) وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان منهم على غير تثبيت منهم ولا تحقيق لشيء ممّا يقولون قال الله عزّ وجلّ (إن هم إلّا يظنّون) وقال: (إنّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) يعني بتوحيد الله، فهذا احد وجوه الكفر وامّا الوجه الآخر من الجحود على معرفة وهو ان يجحد الجاحد وهو يعلم انّه حقّ قد استقرّ عنده وقد قال الله عزّ وجلّ: (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلوّاً) وقال الله عزّ وجل: (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلمّا جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين) فهذا تفسير وجهي الجحود والوجه الثالث من الكفر كفر النعم وذلك قوله تعالى يحكي قول سليمان: (هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فانّما يشكر لنفسه ومن كفر فانّ ربّي غنيّ كريم) وقال: (لئن شكرتم لأزيدنّكم ولئن كفرتم انّ عذابي لشديد) وقال: (فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) والوجه الرابع من الكفر ترك ما امر الله عزّ وجلّ به وهو قول الله عزّ وجلّ (وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم (الى قوله)

وان يأتوكم اسارى تفادوهم وهو محرّم عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) فكفرهم بترك ما امر الله عزّ وجلّ به ونسبهم الى الايمان ولم يقبله منهم ولم ينفعهم عنده قال: (فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلّا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيامة يردّون الى اشدّ العذاب وما الله بغافل عمّا تعملون) والوجه الخامس

من الكفر كفر البراءة وذلك قول الله عزّ وجلّ يحكي قول ابراهيم (كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتّى تؤمنوا بالله وحده) يعني تبرّأنا منكم وقد ذكر ابليس تبرّيه من اوليائه من الانس يوم القيامة (اني كفرت بما اشركتمون من قبل) وقال: (انّما اتخذتم من دون الله اوثانا مودّة بينكم في الحيوة الدّنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) يعني يتبرّأ بعضكم من بعض آه والذي يظهر لدى التأمّل انّ الملحوظ في كل موارد الاستعمال هو معنى الستر والتغطية ولكن تختلف العناية المستعملة في الاطلاق فيختلف بحسبه المعنى المراد والّذي هو المراد في الآية الشريفة (انّ الّذين كفروا) هو المقابل للايمان ويقصد منه الانكار لما يعتبر التصديق به في مسمّى الايمان هذا هو القول في معنى الكفر بحسب اللّغة امّا حدّه بحسب الاصطلاح الشرعي كحدّ الايمان الّذي يقابله فانّا نرى ان نتعرّض له عند الكلام على حقيقة النفاق تحت قوله سبحانه فيما يأتي: (ومن الناس من يقول آمنّا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين)

سواءٌ عليهم | مصدر اقيم مقام الفاعل ومعناه مستو اي معتدل والسواء العدل قال زهير:

ارونى خطّة لا خسف فيها ... يسوّى بيننا فيه السواء

وهما عندي سواء اي هما متعادلان عندي ومنه قوله سبحانه: (فانبذ اليهم على سواء) يعني اعلمهم وآذنهم بالحرب حتّى يستوي علمك وعلمهم بما عليه كلّ فريق منهم للفريق الآخر ومن ذلك قول عبيد الله بن قيس الرقيات:

تغذّني الشهباء نحو ابن جعفر ... سواء عليها ليلها ونهارها

ومنه قول الآخر:

وليل يقول المرء من ظلماته ... سواء صحيحات العيون وعورها

ءانذرتهم ام لم تنذرهم | استفهام وقع موقع الخبر يفيد معنى (انّ) كما تقول لا ابالي اقمت ام قعدت معناه لا نبالي ايّ هذين كان منك وهذه الهمزة تسمّى الف التسوية قال الشاعر:

سواء عليه اىّ حين اتيته ... اساعة نحس تتقى ام با سعد

قال الطبرسي: والانذار اعلام معه تخويف فكلّ منذر معلم وليس كل معلم منذرا او يوصف القديم تعالى بانّه منذر لانّ الاعلام يجوز وصفه به والتخويف ايضا كذلك لقوله (ذلك يخوّف الله به عباده) فاذا جاز وصفه بالمعنيين جاز وصفه بما يشتمل عليها وانذر يتعدّى الى مفعولين كقوله (انّا انذرناكم عذابا قريبا) وقد ورد معديا الى المفعول الثاني بالباء في قوله (قل انذركم بالوحي) وقيل الانذار هو التحذير من مخوف يتسع زمانه للاحتراز منه فان لم يتسع فهو اشعار آه والظاهر انّ المراد بالانذار في الآية الشريفة مطلق الابلاغ والارشاد وانّما عبّر عنه بالانذار لكونه ابلغ طرقه.

معنى الآية | قال الطبري ان الاحبار من اليهود غطّوا امر محمّد ص وكتموه الناس مع علمهم بنبوّته ووجودهم صفته في كتبهم فقال الله جلّ ثناؤه فيهم (ان الّذين يكتمون ما انزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّنّاه للنّاس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وهم الذين انزل الله عزّ وجلّ فيهم: (انّ الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون) آه وقال بعد ذلك انّ قوله انّ الّذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انّه لا نزاع في انّه ليس المراد منها هذا الظاهر لانّ كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى قد يتكلّم بالعام ويكون مراده الخاص (وقال) اختلف اهل التفسير في المراد ههنا فقال قائلون انّهم رؤساء اليهود المعاندون الّذين وصفهم الله تعالى بانّهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقال آخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة ونظرائهم وهم الّذين جحدوا بعد البيّنة وانكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال تعالى فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنّة ممّا تدعونا اليه وكان عليه السّلام حريصا على ان يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا وقال افأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انّه سبحانه تعالى بيّن له عليه السلام انّهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذّى بسبب ذلك فانّ

البأس احدى الراحتين" آه ومرجع الوجهين الى كون اللام للعهد وان المراد به اشخاص مخصوصون باعيانهم قد بيّن الله سبحانه علمه فيهم بانّهم لا يؤمنون ووافق على ذلك شيخ الطائفة ابو جعفر الطوسى فى التبيان وقيل هى عامّة فى جميع الكفّار لانّ صيغة الجمع مع لام التعريف يفيد الاستغراق فاخبر الله بان جميعهم لا يؤمنون فيكون كقول القائل لا تقدّم جميع اخوتك اليوم فلا ينكر ان يقدم بعضهم وهذا الوجه ضعيف جدّاً اذ النفى مع العموم انّما يفيد سلب الشمول اذا كانت اداة النفى واردة على اللفظ العام امّا اذا كان النفى تابعاً لحكم اثباتى وارد على العام فلا شك انه يفيد الانتفاء عن كل احد من الافراد على نحو الشمول الافرادى فانّ قوله: (الذين كفروا) على ارادة الاستغراق عامّ ورد عليه الحكم بقوله: (سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم) وهى قضيّة ايجابيّة تفيد الاثبات لكل واحد واحد من الافراد كلهم سواء عليه الانذار وعدمه ثم جاء قوله (لا يؤمنون) فيكون كذلك بالنسبة الى كلّ فرد لا الى مجموع الافراد مع انّه لا معنى حينئذٍ لقوله بعد ذلك: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) فانّ الظاهر كونه بياناً لجهة عدم الايمان المتقدم فيما قبل ولا يتم ذلك الّا على تقدير ثبوت الحكم بعدم الايمان فى افراد الموضوع لا عدم ثبوت الحكم بالايمان لتلك الافراد كلّهم لان القضيّة على هذا تكون مهملة ولا موقع للختم والطبع من الله على فرد مهمل غير معين اذن فالمتعين ان يراد من اللام امّا الاستغراق بمعنى عموم السلب او العهد وحيث تعذر الاستغراق للزوم الكذب تعيّن العهد لافراد من الموضوع خاصّة هذا ولكن النظر العميق يقتضى طوراً آخر من الكلام وذلك ان الكفر وان كان فى الاصطلاح بحسب ما يترتب عليه من احكام الشريعة ما يقابل الايمان فكلّ من لم يصدق بحقيقة من حقائق الدين وان كان ذلك بجهل او قصور او عدم تبليغ يكون كافراً بحكم الشرع الا انّه فى اللغة والعرف بالنظر الى معناه وهو الكتمان والتغطية ذا اجاء على نحو الفعل الاختيارى المستند الى تأنٍّ ممّا كان المنساق الى الذهن منه هو المنكر لا مر من الامور مع علم وعمد

وقصد واختيار امّا الغافل المتبلّد والذاهل المتساهل والجاهل الخالى البال والشاك المتفحص فليس ممن ينساق الى الذهن من عنوان (الذين كفروا) ولا شك انّ الفريق الاوّل وهم الذين ينكرون الحقيقة عن علم وعمد واختيار من مقتضى طبعهم انهم لا ينفعهم الابلاغ والتذكير وانّما الذين ينتفعون بذلك هم الآخرون الذين يظلّون فى الخطأ عصراً من الزمان لتتصات تراكمهم على الاغلب عن التنبّه للحقائق او قصور وسائلهم من الوصول الى الحق واحتجاب الحقيقة عليهم لاوهام هناك متراكمة فهم الذين يتفيّئون الى ظلال الايمان كلّما فتحت عيونهم بالتنبيهات والتذكيرات وقيضت لهم الوسائل للوصول وزحزحت عن مشاعرهم حجب الموهّمات واسداف الشكوك فيصبحون مؤمنين مذعنين بالحقيقة امّا الفريق الاوّل فسواء عليه الانذار وعدمه بعد ما لم يكن انكاره الا ناشئاً عن عصبية حمقاء وجمود شائن وتقليد للآباء واتباع للاهواء اذن فليس المراد من قوله (انّ الذين كفروا) عدة مخصوصة من الكفار باعيانهم بعد التعبير عنهم بلفظ العموم من غير قرينة عليه بل المراد منه كل من نكب عن الايمان بقصد واختيار وهم الجاحدون المتعصّبون المعاندون فى كل عصر وزمان وقوله (سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون) ليس بياناً لعلم منه سبحانه فيهم خصوصاً بذلك اذ لا خصوصية هناك للافراد بل هو بيان لمقتضى طبع كفرهم الارادى وجحودهم العنادى الذى لا ينفع معه ابلاغ ولا ارشاد. الا ترى الى قوله سبحانه (وقال نوح ربّ لا تذر على الارض من الكافرين ديّاراً انّك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجراً كفاراً) فهل يقال انّه بيان لعلم نوح فيهم بالخصوص؟ كلّا وانّما هو بيان لمقتضى كفرهم وجحودهم بطبع الحال كما هو ظاهر عند التأمل القصير وهكذا فى الآية الشريفة (سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون)

علم البارى سبحانه والافعال البشرية

بالنظر الى ما ذهب اليه المفسّرون من كون الآية الشريفة بياناً لعلمه سبحانه فيهم بعدم الايمان

وقع البحث فى وجهة تكليفهم ح بالايمان فانّه يكون من قبيل التكليف بالمحال وقد اشار اليه و
الى الجواب عنه امين الاسلام الطبرسىّ فى مجمع البيان بقوله فى تفسير الاية: (سؤال) ان قال
قائل اذا علم الله ان هؤلاء لا يؤمنون وكانوا قادرين على الايمان عندكم فما انكرتم ان
يكونوا قادرين على ابطال ما علم الله بانهم لا يؤمنون فالجواب انّه لا يجب ذلك كما انّه لا يجب
اذا كانوا مأمورين بالايمان ان يكونوا مأمورين بابطال ما علم الله كما لا يجب اذا كان قادرا
على ان يقيم الساعة ان يكون قادرا على ابطال علمه بانّه لا يقيمها الساعة والصحيح ان نقول ان
العلم يتناول الشيئ على ما هو به ولا يجعله على ما هو به فلا يمتنع ان يعلم حصول شيئ بعينه
وان كان غيره مقدورا آه ولاستيفاء الاطلاع على ما فى المقام نورد مقالة فخر الدين الرازى
فى تفسير الاية ثم نتبعها بما جاء فى الرّد عليها قال: احتج اهل السنة بهذه الاية وكل ما
اشبهها من قوله: (لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون) وقوله (ذرنى ومن خلقت
وحيدا) الى قوله (سأرهقه صعودا) وقوله: (تبت يدا ابى لهب) على تكليف ما لا يطاق
وتقريره انّه تعالى اخبر عن شخص معيّن انه لا يؤمن قطّ فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب
خبر الله تعالى الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم امّا الجهل وامّا الحاجة
وهما محالان على الله والمفضى الى المحال محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف
بالمحال وقد يذكر هذا فى صورة العلم وهو انّه تعالى لمّا علم منه انّه لا يؤمن فكان
صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال ومستلزم
المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو انّ وجود الايمان يستحيل
ان يوجد مع العلم بعدم الايمان لانّه انّما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان
انّما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم
ان يجتمع فى الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال فالامر بالايمان مع وجود علم
الله تعالى بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدّين بل امر بالجمع بين العدم والوجود وكلّ
ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انّه تعالى كلّف هؤلاء الذين اخبر عنهم بانّهم
لا يؤمنون بالايمان البتة والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى فى كلّ ما اخبر عنه

ومّما اخبر عنه انهم لا يؤمنون قطّ فقد صاروا مكلّفين بان يؤمنوا بانّهم لا يؤمنون قط
وهذا التكليف بالجمع بين النّفى والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انّه تعالى
عاب الكفار على انّهم حاولوا فعل شيئ على خلاف ما اخبر الله عنه فى قوله: (يريدون ان
يبدّلوا كلام الله قل لن تتّبعونا كذلكم قال الله من قبل) فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله
تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى وذلك منهىّ عنه ثم هٰهنا اخبر الله
تعالى عنهم بانّهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله
وذلك منهىّ عنه وترك محاولة الايمان يكون ايضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم
حاصلا على الترك والفعل فهذه هى الوجوه المذكورة فى هذا الموضع وهذا هو الكلام
الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السّلف والخلف من المحققين معوّلين عليه فى دفع
اصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما اتوا بشيئ
مقنع وانا اذكر اقصى ما ذكروه بعون الله وتوفيقه قالت المعتزلة لنا فى هذه الاية مقامان
المقام الاوّل بيان انه لا يجوز ان يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان
مانعا من الايمان والمقام الثانى بيان الجواب العقلى على سبيل التفصيل اما المقام الاول
فقالوا الذى يدلّ عليه وجوه احدها ان القرآن مملو من الآيات الدالة على انّه
لا مانع لاحد من الايمان قال الله تعالى (وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى) وهذا
انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم انّ رجلا لو حبس احدا فى بيت لا يمكنه الخروج منه ثم
يقول ما منعك من التصرف فى حوائجى كان ذلك مستقبحا كذا قوله تعالى (وماذا
عليهم لو آمنوا) وقوله لابليس (ما منعك ان تسجد) وقول موسى لاخيه (ما منعك اذ رأيتهم
ضلوا) وقوله (فما لهم لا يؤمنون) وقوله (فما لهم عن التذكرة معرضين) وقوله (عفا الله
عنك لم اذنت لهم) (لم تحرم ما احل الله لك) قال الصاحب بن عباد فى فصل له فى هذا الباب
كيف امره بالايمان وقد منعه منه ونهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن
الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر
ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لهم لم تلبسون الحق بالباطل و

صدّهم عن السبيل ثم يقول لم تصدّون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال واين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين (وثانيها) ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما تبين انه ما بقي لهم عذر الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره بكفرهم مانعا لهم من الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع (وثالثها) انه تعالى حكى عن الكفار في سورة حم السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وانما الله تعالى ذكر ذلك ذما لهم في هذا القول ولو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم على ذلك (ورابعها) انه تعالى لما انزل قوله ان الذين كفروا الخ ذما لهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا لقولهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في ان لا يرى والزمن في ان لا يمشي (وخامسها) ان القرآن انما انزل حجة لله ولرسوله عليهم لئلا يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعين لكان لهم ان يقولوا اذا علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر مانع (وسادسها) قوله نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام مانع من الايمان كلفه به لما كان نعم المولى بل كان بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بان علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا من الايمان وقالوا ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه احدها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه واجب الوقوع والذي علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع

لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة ام لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة عليه اثر واما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم ان لا يكون الله قادرا على شيء اصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع عن امكان وجوده وثانيها ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بيّنا انه محال وثالثها لو كان العلم والخبر مانعين لما كان العبد قادرا على شيء اصلا لان الذي علم الله وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء اصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك فان من رمى انسانا بالآجر حتى شجه فانا نذم الرامي ولا نذم الآجر وندرك بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت الآجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء ببداهة عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويأمرون ويعاقبون ويقولون لم فعلت و لم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك ورابعها لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به ان يأمر عباده بان يعدموه فكذلك لا يليق به ان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود وخامسها ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات نظرا الى ذاته وعينه فوجب انه يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلمه الله كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات الذي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال وسادسها ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده ايضا بكل انواع السفه فما كان يمتنع وروده

باظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا انزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز ان يكون كل ذلك اكاذيب وسفها ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان وثانيها انه لو جاز ورود الامر بالمحال على هذه الصورة لجاز ورود امر الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران فى الهواء وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقى من شاهق جبل لم لا تطير الى الفوق ولما لم يجز شيء من ذلك فى العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود وثالثها لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب اليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين ورابعها ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم من القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب وخامسها الايات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم فى الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم فاى حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال

المقام الثانى الجواب على سبيل التفصيل وللمعتزلة فيه طريقان الاول طريقة ابى على وابى هاشم والقاضى عبد الجبار وهو انه لما قلنا لو وقع خلاف علم الله تعالى لانقلب علمه جهلا قالوا اخطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا واخطأ ايضا قول من يقول انه لا ينقلب لكن يجب الامساك عن القولين الثانى طريقة الكعبى واختاره ابو الحسن البصرى ان العلم يتبع المعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل فى الازل هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه الكفر بدلا عن الايمان عرفت ان الحاصل فى الازل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر لا انه تغير العلم فهذان الجوابان اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشأ لضلالات عظيمة فمنها ان منكرى التكاليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام اهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما

وسمعنا كلام المعتزلة فى انه مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذى ذكره اهل الجبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا فى نفى التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين فى القرآن قالوا الذى قاله المعتزلة من الايات الكثيرة الدالة على انه لا يمنع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه والذى قاله الجبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذى جاء به محمد صلى الله عليه وآله توسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذى عندنا ليس هو القرآن الذى جاء به محمد بل غير وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التى ظهرت بسبب هذه المناظرات الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين فى النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم بطلان التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام اهل الجبر فى غاية القوة فى اثبات الجبر وكلام اهل القدر فى بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية فى غاية القوة ويتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة فى القدح فى التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلالات ومن هذا قيل من تعمق تزندق ومنها ان هشام بن حكم زعم ان الله لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال ان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان تلك الوجوه التى رويناها بجملتها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هى جارية مجرى الشبهات واما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففى غاية الضعف اما قول ابى على وابى هاشم والقاضى نخطئ قول من يقول انه يبدل ونخطئ قول من يقول انه لا يبدل اذا كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفى والاثبات وذلك كلام يقضيه العقل

وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا اعرف ان الحق هو انه يبدل او لا يبدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع الوجود والعدم معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام اوضح من هذا واقل مقدمات منه اما قول الكعبي فهي في غاية الضعف لانا وان كنا لا ندري ان الله كان في الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاضرا وهو الآن حاضر فلو حصل مع العلم باحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في هذا البحث وانت ترى ان ما نقل عن المعتزلة من الادلة على مذهبهم لا مدفع لها ولم يستطع الجواب عنها الا بقوله: انها جارية مجرى الشبهات وليس ذلك كذلك بل انها حجج متينة على ابطال تأثير العلم في المعلومات واما ما ذكره لاهل السنة من وجوه الادلة التي لا تجري حقا الا مجرى التوهمات فقد بسط القول في الرد عليها جدنا السيد آية الله محمد التقي طاب ثراه في (ينابيع الانوار) قال:

ان اراد بما نسجه جواز التكليف بما لا يطاق فبطلانه واضح اذ غاية ما يلزم مما ذكره هو ان علمه تعالى بصدور الممكن المقدور يوجب وجوب الصدور ولا يلزم منه خروج المقدور عن المقدورية اذ مطلق الوجوب لا يوجب الالجاء فانه من المعلوم المتيقن ان من الافعال الواقعة ما هو اختياري ومنها ما هو اضطراري مع اشتراك تلك الافعال كلها في الامكان الذاتي والوجوب العارضي، اذ من المتقرر في محله ان الممكن ما دام لم يجب لم يوجد فعلم ان مطلق الوجوب لا يوجب الاضطرار وخروج المقدور عن المقدورية والا لم تكن محمدة للمحسن ولا لائمة للمسيئ وهو مما اذعنت ببطلانه عقول العقلاء كلهم والسر ان ضرورة الصدور انما يوجب الصدور باختيار كان ام باضطرار نعم لو كان مثلا ضرورة الصدور بالاضطرار لا جرم اوجبت الاضطرار لكنها غير متحققة فيما نحن فيه بالبداهة والفرق بين ضرورة الصدور اختيارا او ضرورة الصدور اضطرارا مما لا يرتاب فيه عاقل فظن من ظن الاتحاد باطل أفما ترى ان النار انما تحرق اذا وجب

الاحراق والانسان انما يصدر منه فعل اضطرار اذا وجب صدوره منه اضطرارا انما يصدر عنه فعل اختياري اذا وجب صدوره منه اختيارا وفي الصورتين الاوليين يوصف الفاعل بالايجاب الاضطراري وفي الثالثة بالاختيار ويقضي العقل بالفرق بين تلك الصور بالبديهة وبالجملة يميز كل ذي عقل بين المقدور وغير المقدور وقد اذعن به كل ذي مذهب من العلماء والحكماء وارباب كل امة سوى المجوس حيث اسندوا افعالهم الشنيعة من صحة النكاح بالامهات والبنات وغيرهن من المحرمات الى قضاء الله سبحانه دون انفسهم (فان قلت) ان الحكماء قد صرحوا ان جميع ما يصدر عنا بقضاء الله نعم كما صرح به ابن ابي سينا في الاشارات وغيره (قلت) هم لا يريدون بذلك كون العبد مجبورا قال المحقق ره في شرح الاشارات فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابها ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف من الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وبالجملة ما يدل بظاهره على الاضطرار من كلمات الحكماء وبعض عبارات جمع من اصحابنا يمكن تاويله الى انه ليس مرادهم الا ضرورة الصدور ولابديته وقد عرفت انه لا يلزم منه الاضطرار ومصحح هذا التاويل تصريحهم باسناد فعل العبد الى قدرته ومن العجب العجاب ان هذا المشكك قد اذعن بما ذكرنا من ان وجوب الصدور لا ينافي الاختيار بل الوجوب بالاختيار هو عين الاختيار فقد قال في المباحث المشرقية في مبحث القضاء والقدر واما حديث لقدر فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا الان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل الفعل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة نعم يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة الى ان قال فعلم ان كون الفعل واجبا بتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا وقال باقر العلوم رحمه الله في القبسات (ومضة)

اني لمتعجب من امام المشككين كيف رجع الى الحق في المباحث المشرقية ورفض هجيراه في
الالحاد وانقاد للعقل واذعن لحزب الحقيقة واعترف بان هذا الفرق بين القادر
المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجا عليه في سائر كتبه ثم ذكر
كلامه وانا اذكر منه بقدر الحاجة فنقول قال فاذن ما يقال من الفرق بين الموجب
والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل
لانا بينا ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث
المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين
سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرنا ان المريد هو الذي يكون عالما لما
يصدر الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى
الطبيعية او كان الشعور حاصلا لكن لا يكون ملائما له بل منافرا مثل الملجأ على الفعل
فان الفعل لا يكون مرادا او مما يدل على انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا
امكان ان لا يفعل ان الله اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك
الفعل لو لم يقع كان علم الله غير مطابق المعلوم فكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي
الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه
من طرفي النقيض مع ان الله تعالى مريد له وقادر عليه فعلمنا ان امكان الا يكون ليس
شرطا لكون الفعل مقدورا ومرادا انتهى كلامه بعبارته وقال في فصل آخر في قدرته تعالى
ان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لا يفعل ويجب ان
يعلم انه ليس من شرط هذه الشرطية ان يصدق الحملية يعني ان يصدق انه شاء
ان لا يفعل ولم يفعل لان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه
وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل ولم يفعل فعلمنا ان
صحة وصفه بالفاعلية ليس لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية
الى ان قال فان قيل الفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل
لكن لا يكذب عليه انه من شانه ان لا يفعل فنقول قد بينا ان الجهات التي باعتبارها

يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان تحصل ولا يترتب عليها الفعل فاذن الفاعل
عند ما يجتمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه انه من شانه
ان لا يفعل بل يكذب عليه اما التميز بين القادر والموجب فبما ذكرناه في الفصل
السابق انتهى كلامه بالفاظه وقال باقر العلوم ره وقد بلغ كمال النصاب في التحقيق
اقول وكلامه في تلك المواضع وان كان لكل ما ذكره في التفسير حاسما وكفاك به لكل
ما اسسه بنفسه هادما لكن ما فيهم من كلمات هؤلاء من ان العلم يوجب تحقق المعلوم
في حيز المنع اذ علمه تعالى بوقوع شيء ممكن لا يوجب وجوب وقوعه وجه ذلك ان علم
الشيء يجب ان يطابقه والا لم يكن علما فاذا علم الله وقوع شيء ممكن مقدر فتجويز
وقوعه هو عين ما علمه لا انه ينافيه بل لا باس بان يقال ان علمه يؤكد امكانيته لان
علمه انما يتعلق بالشيء كما هو هو فاذا افرض وقوع عدم وقوع شيء يجوز وقوعه
في علمه سبحانه فيستحيل سلب جواز الوقوع عنه والا لانقلب علمه جهلا وهو محال وما
يفضي الى المحال محال نعم ينافيه الوقوع لكن لا يلزم من تجويز الوقوع الوقوع ولا من عدم
الوقوع امتناع الوقوع اذ جائز الوقوع جائز اللاوقوع وانما كما برهن عليه في المباحث المشرقية
وعقد له فصلا ونص عليه غيره في غيره وعروض الوجوب او الامتناع بالنظر الى تحقق العلل
وعدمه امر آخر لا دخل فيه لحديث العلم اذ لا نسلم كون العلم من علل المعلوم فيما نحن
فيه وبالجملة ان فرض كون الفعل للفاعل وفرض كونه مختارا فكون علمه من علل ذلك الفعل
هناك مسلم لا مطلقا وانت خبير بان كون فعل العبد صادرا من الله سبحانه هو عين
المتنازع فيه غير مسلم عندنا فان قلت فما وجه لزوم الاستحالة في وقوع ما يمكن وقوعه
اذا وقع في علمه تعالى عدم وقوعه وتحقق الملازمة وبطلان اللازم معلوم بالضرورة
قلت تقديره من حيث هو ممكن لا يفضي الى امتناع فيه لا مطلقا الا ترى ان وجود زيد
لتحقق علله ممكن ولا يمكن وجوده وقت عدمه للزوم اجتماع النقيضين المحال فانما
لزم المحال في المفروض من اجل فرض التحقق وقت عدم التحقق لا من اجل تجويز
التحقق وقت عدم التحقق بل من عدم التجويز بالنظر الى ذاته يلزم المحال كما عرفت وتوضيح

ذلك ان زمان العدم حيثما فرض انه زمان العدم الممكن بالنظر الى ذات الممكن فيجوز عدم
استمرار العدم وتحقق الوجود بالنظر الى ذاته لكن لما كان الوجود غير متحقق فى الواقع والعدم
متحققا لزم من فرض تحقق الوجود مع فرض عدم تحققه المحال والحاصل ان وجوده و
ان كان ممكنا نظرا الى ذاته لكن كان يمتنع وجوده بالنظر الى عدم تحقق علة وجوده فانما
لزم المحال من اجل الامتناع العارضى الثابت له فلم يلزم الممكن محال بل انما استلزمه المحال
وبالجملة المعلوم هو على ماهو عليه فى حد ذاته وفى علمه المحيط لكل شيئ لم ينقلب
فيه ويه عما هو عليه ولبس هو الا كما لو اخبرنا الله سبحانه اليوم بان زيدا الممكن وجوده
امس لم يوجد امس فهل ترى ان اخباره اليوم قد اثر فيما مضى وقلبه امس عما هو عليه
كلا بل هو باطل لا يجوزه عقل عاقل وما تلوت عليك فى دفع الوجه الثانى يكشف عن الجواب
عن الاول والثالث ايضا اما عن الاول فلان اخباره تعالى عن عدم وقوع شيئ لا يمتنع وقوعه
فتجويز وقوعه لا ينافى ما اخبر الله سبحانه بل هو عين ما اخبر به وفرض وقوعه فى
الواقع مع فرض انه غير واقع فى الواقع فرض شيئ محال فيجوز ان يفضى الى محال و
بالجملة الاخبار عن الشيئ كالعلم به ليس علة للمخبر به فلا يؤثر فيه ويوجبه نعم خبره عن
وقوع شيئ او عدمه يكشف عن وجوب وقوعه او عدمه المستندين الى عللهما واسبابهما
ويجوز ان يكون منها ارادة العبد للفعل او الترك ولو سلمنا كونه موجبا فلا نسلم ان كونه
موجبا يخرج المكلف به من كونه مقدورا حتى يلزم التكليف بما لا يطاق كما اعترف الخصم
به فى اثبات القدرة له تعالى واما عن الثالث فلانك قد عرفت ان العلم انما تعلق بعدم
وقوع الممكن فى نفسه المقدور للمكلف والتكليف بالممكن المقدور جائز اجماعا ولا يلزم
من جواز الوجود الوجود حتى يلزم الوجود حالة العدم والمطلوب انما هو ايجاد ما هو معدوم
فلا يلزم التكليف بالجمع بين الوجود والعدم وليت شعرى بانه من اى شيئ ام باى وجه ظن
لزوم ذلك بل غاية ما يلزم مما ذكره هو كون الايمان مطلوبا حالة عدمه لا وجوده وقت
عدمه فان قلت لما فرض انه قد وقع فى علمه سبحانه عدم وقوعه قط والعلم لا بد ان
يكون مطابقا للمعلوم فاى وقت فرضته فهو وقت عدمه فكان المطلوب وجوده وقت

عدمه قلت لما فرضت ان المعلوم عدم وقوع الممكن فقد اعترفت بانه يجوز بالنظر الى ذاته
خروجه من الليس الى الايس وكل جزء من اجزاء الوقت وان كان يصدق عليه انه وقت عدمه
باعتبار فرض عدم وجوده فى وقت لكن المستقبل ليس وقت عدمه الآن وعدمه فيه غير واجب
فيجوز ان يخرج فيه من العدم الى الوجود كما مر انفا والمحال انما هو قبوله له وقت اتصافه بالعدم
وعدم خروجه منه وهو غير لازم فيجوز ان يكون مطلوبا مامورا به ولله الحمد وله الحجة
البالغة والحاصل ان وجود موسى وخلقه قبل زمان وجوده كما كان مقدورا لله سبحانه بالنظر الى
ذاته كذلك الامر هنا ولا يلزم فى شيئ تحقق الوجود وقت العدم والسر ان العدم المستمر الممكن لما كان
جائزا فيه عدم الاستمرار وبالنسبة الى ذاته كما هو شان الممكن جاز وجود الايمان بعد انقطاعه
وبالجملة المحال انما هو ايجاد شيئ حالة عدمه بان يصير متصفا بالوجود وقت اتصافه بالعدم
او ايجاد ممتنع بالذات او بالغير ولكن اذا لم يكن ذلك الغير مستندا الى العبد اختياريا له فاما
اذا كان ممتنعا بسبب عدم ايجاد العبد باختيار منه فلا استحالة اذ المطلوب من العبد حينئذ
هو ما كان مقدورا له لكنه لا يفعله باختيار منه فلا يلزم اجتماع الوجود والعدم فى وقت واحد
واما حديث وجوب الاستمرار من جهة العلم فقد مر ما يتضح به انه مجرد سفسطة ومغلطة فتذكر
واما الوجه الرابع فمردود بوجوه منها ان الايمان وان كان يعتبر فيه التصديق لكل ما يعتبر تصديقه
فيه ومنه التصديق بكل ما اخبر الله سبحانه عنه لكن يجوز ان يكون تحقق الشيئ منه شرطا
لوجوب شيئ اخر ومن البين ان الواجب المشروط انما يتحقق وجوبه اذا تحقق وجود الشرط و
حيثما كان الشرط معدوما لم يتحقق التكليف بالثانى فلا يلزم ح التكليف بالنفى والاثبات فى
فانما يكون معاقبا بالاخلال بالشرط لكونه واجبا فى نفسه والاجماع الثابت على وجوب التصديق
بكل ما يعتبر فى الايمان وان سلم ان المتبادر منه الوجوب المطلق لكن عسى ان لا يكون ثابتا
بالنسبة الى كل فرد من افراد التصديق المعتبر فى الايمان ومنها ما ذكره بعض الاعلام وهو
انه سبحانه لم يخبر عن اسماء الذين لا يؤمنون وان كانوا فى علم الله سبحانه معينين وح
لا يلزم من تصديق المخبر تصديق عدم ايمانه فلا يلزم ح تكليف الجمع بين النفى والاثبات واما
قوله تعالى سيصلى نارا فلا يدل على عدم ايمان ابى لهب لجواز تعذيب المسلم الفاسق

وقوله تعالى في قصة نوح لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا يفهم من ذلك انه سبحانه تعالى او رسوله
قد اخبر بذلك امته ومنها انه يجوز ان يكون المراد عدم تحقق الايمان الكامل المتوقف على العمل
ويصحح هذا التأويل الداعي عليه الجمع بين الادلة واجيب ايضا بمنع تكليفهم بتصديق الخبر بمجيء اذ
ورد حال نوحهم وبان معنى لا يؤمنون ولن يؤمن انهم لا يؤمنون بتقدير عدم هداية الله
لهم وقد عرفت انه لا باس بالتأويل اذا دل عليه الدليل ومن ثم يأول كل مسلم ظاهر قوله سبحانه
يد الله فوق ايديهم الرحمن على العرش استوى بل يداه مبسوطتان الى غير ذلك وبما ذكر
يظهر الجواب عن الوجه الخامس ايضا فان قال قائل غاية ما يلزم مما ذكرتم هو عدم لزوم التكليف
بما هو الممتنع بالذات فاما التكليف بما هو الممتنع بالغير فلا ريب في لزومه اذ المكلف ربما لا يقع
منه ما كلف به وقد ثبت في محله ان عدم الممكن مستند الى عدم تحقق علته واذ ذاك يمتنع
صدوره فقد وقع التكليف بالممتنع ولا فرق بعقل بين ما هو ممتنع بالذات وبين ما
هو ممتنع بالغير في كون كل واحد منهما ممتنع الصدور من المكلف فكما يقبح العقل التكليف
باحدهما كذلك يقبح بالاخر و شيوخكم قد الزموا على الاشاعرة جواز تكليف الله
سبحانه الزمن ان يطير الى السماء وعابوهم على القول بذلك مع انه لا محيص لهم
عن ذلك قلت هذا اشبه شيء فقد عرفت ان مطلق الوجوب لا يخرج المقدور عن
وسع القادر ومذهب شيوخنا رحمهم الله انما هو امتناع التكليف بغير المقدور
لا ان مجرد الوجوب او الامتناع للمقدور مطلقا يمنع تعلق التكليف به كيف والا
لزم القول بسقوط التكليف راسا اذ ما من ممكن الا وهو اما واجب الوقوع ان تحققت
علته او ممتنع الوقوع ان لم تتحقق وبالجملة العقل انما يقبح التكليف بغير المقدور لا
بما لا يقع من المكلف بقصور ادى انما يستند عدمه اليه فان قلت ان قيل ان المختار
هو الذي يكون عالما بما يصدر عنه ويكون الشعور ملائما له فهو معنى غير معقول
ومن ثم من كان مريد الشيء وحمله عليه غيره كرجل يكون يريد قطع مسافة فحمله آخر
على عاتقه بلا اذنه والتماسه واوصله الى المقصود لا يعد ذلك الفعل فعله اي
فعل المحمول اذ ليس له فيه صنع وان قيل المختار هو من يكون صدور الفعل عنه بارادته

فهو حق ان قيل بصدور الارادة الجازمة عنه باختياره فنقول يرجع اما الى التسلسل
المحال او ينتهي الى علة واجبة التحقق موجبة لتحقق الارادة ومن البين ان ما هذا
شانه لا يدخل تحت الاختيار والمنكر مكابر قلت على تقدير تسليم جميع ما ذكره الخصم غاية
ما يلزم على تقدير عدم الانتهاء الى العلة الموجبة الترجيح بلا مرجح فان سلمنا استحالته
ونجعله كالترجح بلا مرجح قلنا ان نقول يكفي مرجحا ما يرجح فعل ارادته وان لم يصيره
ضروريا فاما قولهم الممكن ما دام لم يجب لم يوجد فلا يكاد يسلم بالنسبة الى توجيه
القادر قدرته الى المقدور اذ يجوز ان يكون من شان القدرة ذلك بل هذا
هو المتعين تحقيقا لمعنى القدرة فكيف يسلم ما يلزم منه كون القادر موجبا ومن
المعلوم بالضرورة من العقل كما هو المعلوم بالضرورة من استناد صدور الافعال
من القادر بارادته واختياره والمنكر مكابر فافهم واستقم كما امرت وتوضيح المسألة
وتبيينها ان تاثير المؤثر القادر المختار وان كان ذلك التاثير مما يعد من الممكنات لكن لم يقم
دليل على ان حدوثه يتوقف على صيرورته واجبا بل ثبوت القدرة والاختيار
للانسان بالنسبة الى مقدوره انه بالضرورة يدل على عدم توقفه على الوجوب بالضرورة
فان قلت ذلك يفضي الى القول باستغناء الممكن عن المؤثر لان ذلك التاثير لما كان
ممكنا فان وجد بلا مرجح لزم الترجح بلا مرجح وهو محال وان افتقر الى مرجح فان كان
ذلك الترجيح يجعله واجبا فذلك هو المطلوب وان كان يجعله اولى بدون ان
يبلغه الى درجة الوجوب فنقول ح ان امكن وجود الجانب المرجوح لزم الترجيح بلا مرجح
وان لم يكن ثبت المطلوب قلت لا ريب ان استحالة الترجح بلا مرجح ثابتة بالضرورة
لكن انما يلزم فيما نحن فيه الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح فان استقبحنا ذلك فانما
يثبت منه توقف تأثير المؤثر المختار على مرجح موجب فاما لزوم الترجح بلا مرجح على
تقدير امكان الجانب المرجوح فانما هو مسلم في تحقق شيء بدون وجوده لا في الايقاع
وتاثير قدرة المختار اذ من الظاهر عدم لزومه حينئذ والحاصل انه لم يثبت بديهة
من العقل ولا بدليل قطعي صدور الفعل من العبد والاضطرار كما ثبت عدم وجود الممكن

بدون تحقق الوجوب الا ترى انه لو قيل ترجح احد كفتي الميزان بلا زيادة ثقل يوجبه لم
يقبله شعور احد ممن له حظ من العقل ولو قيل رجح الفاعل المختار ذلك الفعل لا لمرجح
لا جرم لم يعد ذلك خلاف بديهة العقل فكيف لو قيل رجحه لغاية مطلوبة وداعية مرجحة
بل ذلك مما لا مجال للارتياب في امكانه بل وقوعه وكيف ينكر ذلك مع ان تحقق صفة
القدرة والاختيار للانسان بالنسبة الى مقدوراته ثابت بالضرورة ومقتضاها
صدور الافعال عنه بلا ضرورة يضطرها اليها والقول بانه انما يتوهم الفرق بين افعال
العبد فيحكم بصدور بعضها بالاضطرار وبعضها بالاختيار ويدعى ذلك بالبديهة للألف
بالاسباب الظاهرة وعدم ادراك الاسباب الخفية الدقيقة ليس باولى من ان يقال
ان انكار ذلك انما نشأ من الالف بمتابعة التسويلات الشيطانية والشبهات
الواهية الواهنة والا فما من بديهي الا ويتطرق اليه مثل تلك الشبهات وحينئذ ينسد
ابواب الحجة بتمامها ويبطل العلوم بكليتها فان قلت تاثير الفاعل المختار يتوقف على
الارادة فان كانت الارادة من العبد بارادته لزم التسلسل وان كان من فعل الله
آل الامر الى الاضطرار قلت على تقدير تسليم كون الارادة من الباري تعالى شانه
انما يلزم الاضطرار اذا فرض كون الارادة موجبة لصدور الفعل وذلك غير
مسلم فانا نعلم علما قطعيا ان ارادتنا وان كانت جازمة لا يوجب صدور الفعل عنا اضطرارا
بل نجد فينا قدرة ترك الفعل وارادة خلافه وبالجملة كما ان مقتضى كل صفة مودعة
في الانسان كالسامعة والباصرة تحقق اثرها كذا مقتضى صفة القدرة تحقق اثرها وهو
صدور المقدور من القادر باختيار منه وكل ما اورد وابل جميع ما يتخيل وروده
على كون الانسان قادرا مختارا يرد مثله ولو بادنى تغيير على كون الله سبحانه قادرا
مختارا فالشبهة عامة الورود والجواب الجواب هو الموفق للصواب بتقرير آخر كما ان
الواجب يقتضي بذاته الوجود والممكن لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم كذلك
المؤثر بالاضطرار يقتضي ذاته التاثير بلا اختيار وقدرة المؤثر بالاختيار تقتضي بذاتها
التاثير بلا اضطرار وهو معنى قولهم القادر هو من يكون من شانه انه ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل نازلة ان قلت لم احرق النار قيل لان ذاتها تقتضيه ان قلت لم فعل الانسان
كذا وارادت بذلك السؤال عن علة صدوره لا عن غاية قيل في الجواب فعله بقوته
وقدرته عليه وان قلت لم يفعل ذلك المقدور اذا تركه قيل لقدرته على تركه ومن
المسلمات ان الذاتيات لا تعلل فان قلت فاي امتناع في ان تكون ماهية تقتضي
بذاتها اولوية وجودها لا وجوبها قلت قد عرفت ان ذلك لا يمكن لان ذلك يفضي الى الترجح بلا
مرجح فاما ترجيح احد المقدورين فانما هو شان صفة المقدرة والاختيار دون
الماهيات والحقائق المتأصلة ومن البين ان الصفات يتبع وجودها وجود موصوفاتها
هذا ما خطر في خاطري ونفث في روعي بتوفيق الفياض على الاطلاق وارجو من
الله سبحانه ان لا تجده مخالفا لمقتضى المعقول ولو وجدت شيئا من ذلك مخالفا
لكلمات بعض علماء المعقول فريد الا يغرنك ذلك فانه ليس المعصوم الا من عصمه الله
والحق احق بالاتباع وان اغمض عن ذلك فنقول كما انا امنا وجزمنا بوجود ذات
الواجب مع اعترافنا بعدم ادراك كنهها لاقتضاء الادلة ذلك فما يمنعنا عن القول
بثبوت الاختيار للعبد مع ثبوته بادلة قطعية قاطعة وان لم يدرك عقولنا سر ذلك
ثم نقول ولينظر ذو دين بعين البصيرة ان منتهى ما يلزم علينا نسبة الخالقية الى
الممكن بالنسبة الى افعاله باقدار الخالق القادر اذ هو واهب القدرة وغاية ما يلزم
من ذلك تخصيص ما دل على انه تعالى خالق كل شيء واي باس بذلك مع قيام الدليل
عليه وعدم منافاته لاصل من اصول الدين ويلزم على اهل الجبر بطلان التكليف
ونبوة الانبياء ونسبة الظلم الى الله بل نسبة كل سفه وقبيح الى الله تعالى تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا فهل يجوز لذي عقل من المسلمين ان ينبذ كتاب الله تعالى وراء ظهره
ويقول من تلقاء نفسه ما يوجب الخروج من الدين ويعتمد على عقله الناقص العيار
نعوذ بالله من الزلل والعثار ولنذكر هنا شطرا من الاخبار الواردة عن العترة الاطهار
في بطلان الجبر والتفويض وان الامر بين بين ليتضح الحق لكل ذي عينين فاقول قال
في البحار روى عن سعد عن البرقي عن ابيه عن الجعفري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام

قال ذكر عنده الجبر والتفويض فقال الا اعطيكم فى هذا اصلا لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم
عليه احد الا كسرتموه قلنا ان رأيت ذلك فقال ان الله عز وجل لم يطع باكراه ولم يعص
بغلبة ولم يهمل العباد فى ملكه هو المالك لما ملكهم والقادر على ما اقدرهم عليه فان ائتمر
العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادا ولا منها مانعا وان ائتمروا بمعصية فشاء ان يحول
بينهم وبين ذلك فعل وان لم يحل وفعلوه فليس هو الذى ادخلهم فيه ثم قال عليه السلام
من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه بيان لعل اطلاق الائتمار ثانيا على
المشاكلة هو بمعنى الهم او الفعل من غير مشاورة كما ذكر فى النهاية والقاموس وروى
بالاسناد عن الاسدى عن خنيس بن محمد عن محمد بن يحيى الخزاز عن المفضل عن
ابى عبد الله عليه السلام قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قال مثل
ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية
فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذى امرته بالمعصية وقال الشيخ المفيد قدس
الله روحه فى شرحه الجبر هو الحمل على الفعل والاضطرار اليه بالقسر والغلبة و
حقيقة ذلك ايجاد الفعل فى الخلق من غير ان يكون له قدرة على دفعه والامتناع
من وجوده فيه وقد يعبر عما يفعله الانسان بالقدرة التى معه على وجه الاكراه
له على التخويف والالجاء انه جبر والاصل فيه ما فعل من غير قدرة على امتناعه
حسب ما قدمناه واذا تحقق القول فى الجبر على ما وصفناه كان مذهب الجبر هو
قول من يزعم ان الله تعالى خلق فى العبد الطاعة من غير ان يكون للعبد قدرة
على ضدها والامتناع منها وخلق فيهم المعصية كذلك فهم المجبرة حقا والجبر مذهبهم
على التحقيق والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فى الافعال والاباحة
لهم ما شاؤا من الاعمال وهذا قول الزنادقة واصحاب الاباحات والواسطة
بين هذين القولين ان الله اقدر الخلق على افعالهم ومكنهم من اعمالهم وحد لهم
الحدود فى ذلك ورسم لهم الرسوم ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد
والوعيد فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها ولم يفوض اليهم الاعمال لمنعهم

من اكثرها ووضع الحدود لهم فيها وامرهم بحسنها ونهاهم من قبيحها فهذا هو الفصل بين
الجبر والتفويض على ما بيناه وروى عن هشام بن الحكم قال سأل الزنديق ابا عبد الله
فقال اخبرنى عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على
ذلك قادرا قال عليه السلام لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما كانت
فعلهم ولم تكن جنة ولا نار ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته
واحتج عليهم برسله وقطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون ويستوجبون
بطاعتهم له الثواب وبمعصيتهم اياه العقاب قال فالعمل الصالح من العبد هو فعله والعمل
الشر من العبد هو فعله قال العمل الصالح العبد يفعله والله به امره والعمل الشر العبد
يفعله والله عنه نهاه قال اليس فعله بالآلة التى ركبها فيه قال نعم ولكن بالآلة التى
عمل بها الخير قدر بها على الشر الذى نهاه عنه قال فالى العبد من الامر شيء قال ما
نهاه الله عن شيء الا وقد علم انه يطيق تركه ولا امره بشيء الا وقد علم انه يستطيع فعله
لانه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون قال فمن خلقه
الله كافرا يستطيع الايمان وله عليه بتركه الايمان حجة قال ع ان الله خلق خلقه
جميعا مسلمين امرهم ونهاهم والكفر اسم يلحق الفعل حين يفعله العبد ولم يخلق الله
العبد حين خلقه كافرا انه انما كفر من بعد ان بلغ وقتا لزمته الحجة من الله فعرض
عليه الحق فجحده فبانكاره الحق صار كافرا قال فيجوز ان يقدر على العبد الشر ويأمره
بالخير وهو لا يستطيع الخير ان يعمله ويعذبه عليه قال انه لا يليق بعدل الله و
رأفته ان يقدر على العبد الشر ويريده منه ثم يأمره بما يعلم انه لا يستطيع اخذه
وينهى عما لا يقدر على تركه ثم يعذبه على تركه امره الذى علم انه لا يستطيع اخذه
الخبر وروى عن ابى الحسن الثالث فى خبر طويل فاما الجبر فهو قول من زعم ان الله عز و
جل جبر العباد على المعاصى وعاقبهم عليها ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله وكذبه و
رد عليه قوله ولا يظلم ربك احدا وقوله جل ذكره ذلك بما قدمت يداك و
ان الله ليس بظلام للعبيد مع آيات كثيرة فى مثل هذا فمن زعم انه مجبور على المعاصى

فقد احال بذنبه على الله عز وجل وظلمه في عقوبته له ومن ظلم ربه فقد كذب كتابه ومن
كذب كتابه لزمه الكفر باجماع الامة والمثل المضروب في ذلك مثل رجل ملك عبدا مملوكا
لا يملك الا نفسه ولا يملك عرضا من عروض الدنيا ويعلم مولاه ذلك منه فامره على
علم منه بالمصير الى السوق بحاجة يأتيه بها ولا يملكه ثمن ما يأتيه به وعلم المالك ان على
الحاجة رقيبا لا يطمع احد في اخذها منه الا بما يرضى به من الثمن وقد وصف مالك هذا
العبد نفسه بالعدل والنصفة واظهار الحكمة ونفي الجور فاوعد عبده ان لم يأته بالحاجة
ان يعاقبه فلما صار العبد الى السوق وحاول اخذ الحاجة التي بعثه المولى للاتيان بها
وجد عليها مانعا يمنعه منها الا بالثمن ولا يملك العبد ثمنها فانصرف الى مولاه خائبا بغير
قضاء حاجته فاغتاظ مولاه لذلك وعاقبه على ذلك فانه كان ظالما متعديا مبطلا
لما وصف من عدله وحكمته ونصفته وان لم يعاقبه كذب نفسه اليس يجب ان لا يعاقبه
والكذب والظلم ينفيان العدل والحكمة تعالى الله عما يقول المجبرة علوا كبيرا ثم قال
العالم بعد كلام طويل فاما التفويض الذي ابطله الصادق وخطأ من دان به فهو
قول القائل ان الله تعالى فوض الى العباد اختيار امره ونهيه واهملهم وفي هذا
كلام دقيق لم يذهب الى غوره ودقته الا الائمة المهدية عليهم السلام من عترة
آل الرسول صلوات الله عليهم فانهم قالوا لو فوض الله عليهم على جهة الاهمال لكان لازما
له رضا ما اختاروه واستوجبوا به من الثواب لم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب اذا كان
الاهمال واقعا وتنصرف هذه المقالة على معنيين اما ان يكون العباد تظاهروا عليه فالزموه
قبول اختيارهم بآرائهم ضرورة كره ذلك ام احبه فقد لزمه الوهن او يكون جل وتقدس
عجز عن تعبدهم بالامر والنهي عن ارادته ففوض امره ونهيه اليهم واجراهما على محبتهم
اذ عجز عن تعبدهم بالامر والنهي على ارادته فجعل الاختيار عليهم في الكفر والايمان
ومثل ذلك مثل رجل ملك عبدا ابتاعه ليخدمه ويعرف له فضل ولايته ويقف عند
امره ونهيه وادعى مالك العبد انه قادر قاهر عزيز حكيم فامر عبده ونهاه ووعده
على اتباع امره عظيم الثواب واوعده على معصيته اليم العقاب فخالف العبد ارادة مالكه

ولم يقف عند امره ونهيه فاي امر امره به او نهي نهاه عنه لم يأتمر على ارادة المولى بل كان
العبد يتبع ارادة نفسه وبعثه في بعض حوائجه وفيها الحاجة له
فصدر العبد لغير تلك الحاجة خلافا على مولاه وقصد ارادة نفسه واتبع
هواه فلما رجع الى مولاه نظر الى ما اتاه فاذا هو خلاف ما امره فقال العبد اتكلت على
تفويضك الامر الي فاتبعت هواي وارادتي لان المفوض اليه غير محظور عليه لاستحالة
اجتماع التفويض والتحصير ثم قال عليه السلام فمن زعم ان الله فوض قبول امره ونهيه
الى عباده فقد اثبت عليه العجز واوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير او شر وابطل
امر الله تعالى ونهيه ثم قال ان الله خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة ما تعبدهم
به من الامر والنهي وقبل منهم اتباع امره ورضي بذلك منهم ونهاهم عن معصيته و
ذم من عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة في الامر والنهي يختار ما يريد ويأمر به وينهى
عما يكره ويثيب ويعاقب بالاستطاعة التي ملكها عباده لاتباع امره واجتناب معاصيه
لانه العدل ومنه النصفة والحكومة بالغ الحجة بالاعذار والانذار ثم قال عليه السلام
فان قالوا اما الحجة في قول الله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء وما اشبه ذلك
قلنا ان مجاز هذه الاية يقتضي معنيين احدهما انه اخبار عن كونه تعالى قادرا على
هداية من يشاء وضلالة من يشاء ولو اجبرهم على احدهما لم يجب لهم ثواب ولا عليهم
عقاب على ما شرحناه والمعنى الاخير ان الهداية منه التعريف كقوله تعالى واما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وروي انه دخل ابو حنيفة المدينة ومعه عبد الله
بن مسلم فقال له يا ابا حنيفة ان هنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد فاذهب بنا نقتبس منه
علما فلما اتيا اذا هما بجماعة من شيعته ينتظرون خروجه او دخولهم عليه فبيناهم كذلك
اذ خرج غلام حدث فقام الناس هيبة له فالتفت ابو حنيفة فقال يا ابن مسلم من هذا
قال هذا موسى ابنه قال والله لاجبهنه بين يدي شيعته قال مه لن تقدر على
ذلك قال والله لافعلنه فقال ابن يضع الغريب حاجته في بلدكم هذه قال يتوارى
خلف الجدار ويتوقى عين الجار وشطوط الانهار ومساقط الثمار ولا يستقبل القبلة

ولا يستدبرها فخر يضع حيث شاء ثم قال يا غلام ممن المعصية قال يا شيخ لا تخلو من ثلاث
اما ان يكون من الله وليس من العبد شيء فليس بالحكيم ان يأخذ عبده بما لم يفعله واما
ان يكون من العبد ومن الله والله اقوى الشريكين فليس للشريك الاكبر ان يأخذ
الشريك الاصغر بذنبه واما ان تكون من العبد وليس من الله شيء فان شاء عفا و
ان شاء عاقب قال فاصابت ابا حنيفة سكتة كانما القم فوه الحجر قال فقلت الم اقل لك
لا تتعرض لاولاد رسول الله (ص) وروى عن علي بن موسى الرضا عن آبائه عن الحسين
بن علي (ع) قال سمعت ابي علي بن ابي طالب (ع) يقول الاعمال على ثلاثة احوال فرائض وفضائل
ومعاصي فاما الفرائض فبامر الله تعالى وبرضا الله وبقضاء الله وتقديره ومشيئته و
علمه واما الفضائل فليست بامر الله ولكن برضا الله وبقضاء الله وبقدر الله وبمشية
الله وبعلم الله واما المعاصي فليست بامر الله ولكن بقضاء الله وبقدرة الله وبعلمه
وبمشيته يعاقب عليها قال بعض الاعلام المعاصي بقضاء الله معناه بنهي الله لان حكمه
عز وجل فيها على عباده الانتهاء عنها ومعنى قوله بقدر الله اي بعلم الله بمبلغها و
مقدارها ومعنى قوله بمشية الله بانه عز وجل شاء ان لا يمنع العاصي من المعاصي الا
بالزجر والقول والنهي والتحذير دون الجبر والمنع بالقوة والدفع بالقدرة وفي الطرائف
روى جماعة من علماء الاسلام عن نبيهم (ص) انه قال لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا قيل ومن القدرية يا رسول الله (ص) فقال قوم يزعمون ان الله سبحانه قدر عليهم
المعاصي وعذبهم عليها وروى صاحب الفائق وغيره من علماء الاسلام عن محمد
بن علي المكي باسناده قال ان رجلا قدم على النبي (ص) فقال له يا رسول الله (ص) اخبرني
باعجب شيء رأيت قال رأيت قوما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون
قالوا قضاه الله علينا وقدره فقال النبي (ص) سيكون من امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم
اولئك مجوس امتي وروى صاحب الفائق وغيره عن جابر بن عبد الله عن النبي (ص)
انه قال يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ويقولون ان الله قد قدرها عليهم
الراد عليهم كشاهر سيفه في سبيل الله وفي مطالب السؤول في رواية فقام اليه رجل

ممن شهد وقعة الجمل فقال يا امير المؤمنين عليك السلام اخبرنا عن القدر فقال
عليه السلام بحر عميق فلا تلجه فقال يا امير المؤمنين عليك السلام اخبرنا عن القدر
فقال بيت مظلم فلا تدخله فقال يا امير المؤمنين عليك السلام اخبرنا عن القدر
فقال عليه السلام سر الله فلا تتجشمه فقال يا امير المؤمنين عليك السلام
اخبرنا عن القدر فقال لما ابيت فانه امر بين امرين لا جبر ولا تفويض فقال يا
امير المؤمنين عليك السلام ان فلانا يقول بالاستطاعة وهو حاضر فقال (ع)
علي به فاقاموه فلما رآه قال له الاستطاعة تملكها مع الله او من دون الله واياك
ان تقول واحدة منهما فترتد فقال وما اقول يا امير المؤمنين عليك السلام قال
قل املكها بالله الذي ان شاء ملكها وفي اعلام الدين للديلمي روى ان طاوس
اليماني دخل على جعفر بن محمد الصادق (ع) وكان يعلم انه يقول بالقدر فقال يا طاوس من
اقبل للعذر من الله ممن اعتذر وهو صادق في اعتذاره فقال لا احد اقبل للعذر
منه فقال من اصدق ممن قال لا اقدر وهو لا يقدر فقال طاوس لا احد اصدق
منه فقال الصادق عليه السلام له يا طاوس فما بال من هو اقبل للعذر لا يقبل عذر
من قال لا اقدر وهو لا يقدر فقام طاوس وهو يقول ليس بيني وبين الحق عداوة
الله اعلم حيث يجعل رسالته فقد قبلت نصيحتك وقال الصادق عليه السلام
لهشام بن الحكم الا اعطيك جملة في العدل والتوحيد فقال بلى جعلت فداك
قال ومن العدل ان لا تتهمه ومن التوحيد ان لا تتوهمه انتهى ما اوردنا نقله من هذا
الكلام وقد اوفى فيه للتحقيق حقه وزبدة البحث ان الطاقة التي لا بد منها في صحة التكليف
هي الطاقة بالنظر الى نفس الفعل واسبابه الخارجة عن ارادة المكلف واختياره فاذا كان
الفعل بالنظر الى ذاته واسبابه كذلك خارجا عن طاقة الشخص كان الامر به تكليفا
بما لا يطاق وهو الذي نقول باستحالته واما الخروج عن الاختيار بنفس الاختيار
فهو لا ينافي الاختيار ولا يكون الفعل بذلك مندرجا فيما لا يطاق وان العبرة في جهات
القضايا بالنظر الى الموضوع من حيث هو هو ولذا يتحقق الامكان والدوام والفعلية

وغيرها من الجهات الاخر ولو كان يؤخذ الموضوع مقيّدا بالمحمول وجودا او عدما لبطلت الجهات باسرها وكانت منحصرة فى الضرورة وكما انّه لا يصحّ لحاظ الموضوع مقيّدا بالمحمول او عدمه هكذا بما يترتب على وجوده او عدمه اذا اخذه مع فرض ما يترتب على الوجود فرض للوجود او على العدم فرض للعدم فلا يكون الموضوع ماخوذا بما هو هو بل مع فرض وجوده او عدمه فلا يصحّ له من الجهات الّا ضرورة الجانب المفروض وح فنقول ان علم الله سبحانه بالكائنات لو كان فى المرتبة المتقدّمة من وقوع تلك الكائنات اى كان من اسباب تحققها ووجودها لكان يصحّ ملاحظة الافعال البشرية مع التقييد بعلم الله سبحانه بها وبعدمها لكن ذلك فاسد لانّ العلم هو انكشاف الواقع على ما هو واقع عليه فهو بحسب رتبته ودرجة ذاته امر مترتب على وقوع ذلك الواقع على صفة ذاته فلا يكون من جهات وقوعه وبتعبير اخر ان العلم هو الادراك المطابق للواقع فلا بدّ ان يكون مع قطع النظر عن هذا العلم واقع مفروض فى ظرفه حتى يطابقه الادراك فيكون علما ولو فرض انّ لهذا العلم دخلا فى ايجاد ذلك الواقع لزم ان لا يكون مع قطع النظر عن هذا الادراك تأصّل للواقع اصلا فالادراك المتعلّق بوقوعه يكون ادراكا لما لا واقع له فيكون جهلا لا علما هذا خلف واذا علمت فى الادراك ذلك فتبيّن من ذلك امر الاخبار اذ الاخبار بالواقع من فروع العلم به واذا لم يكن العلم مما يصح ان يكون دخيلا فى تحقق الواقع فما ظنّك بما كان من فروع العلم و ان شئت قلت على حدّ ما سمعت فى العلم ان الخبر الصادق ما كان مطابقا للواقع فلابدّ ان يكون مع قطع النظر عن هذا الخبر هناك شيء واقع يطابقه هذا الخبر فلو فرض ان هذا الخبر سبب لحصول ذلك الواقع فليس هناك مع قطع النظر عن هذا الخبر واقع اصلا فيكون الاخبار بوقوعه اخبارا بما لا واقع له فيكون كذبا والله سبحانه انّما يعلم وقوع فعل من الافعال طاعة او معصية من الانسان لكونه ممّا يقع فى ظرفه فى حدّ نفسه بارادة الشخص واختياره فان كان ممّا لا يقع لم يكن مما يعلمه سبحانه للزوم مطابقة علمه للواقع وح فاذا فرض انّه علم بوقوعه منه فهذا فرض لكونه يقع

فى ظرفه وعلم الله سبحانه بذلك ويستحيل مع ذلك ان يؤمن لكون المفروض انّه لا يؤمن ولكنّ هذا النحو من الامتناع لا يمنع من التكليف فان التكليف متعلق بالفعل من حيث هو هو وهو ممكن فى حدّ نفسه مقدور للشخص وانّما عرض له الامتناع بفرض انّه ممّا لا يختاره الشخص ولا يفعله فتكون تبعة امتناعه على الشخص نفسه. وان شئت فاختبر ذلك باطلاعك على واقع من الاكوان بنظرك اليه فى حين الوقوع فهل يمكن مع انّك تنظر اليه ان لا يكون واقعا ذلك؟ كلّا لامتناع حصول الرؤية بدون المرئى والنظر من دون منظور اليه ومع ذلك فهل نظرك اليه سبب لوقوعه بحيث يكون مع هذا النظر هو واقعا قهرا من غير اختيار؟ لا وانّما كان نظرك اليه لاجل كونه واقعا باسبابه فى نفسه هكذا علم الله سبحانه واخباره بالنّسبة الى الكائنات المستقبلة الى الابد فانّه لا يمكن تخلّفه عن الواقع فيها ومع ذلك لا يكون الواقع معلولا له ومسبّبا عنه وهو يكون على ما هو عليه من المقدورية وعدمها من الشخص من غير دخل لعلمه سبحانه به فى اتصافه باحدى الصفتين واذن فلا ريب ان وجود الايمان والعلم بعدم الايمان لا يجتمعان ولكن ليس ينبغى ان يقال انّ وجود الايمان يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم الايمان بل ينبغى ان يقال انّ العلم بعدم الايمان يستحيل ان يكون مع وجود الايمان لانّه انّما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انّما يكون مطابقا لو كان عدم الايمان مع قطع النظر عن هذا العلم حاصلا بسوء اختيار المكلّف وارادته فلو وجد العلم بعدم الايمان مع حصول الايمان لزم كونه جهلا ومخالفا للواقع فلا بدّ ان يكون عند وجود الايمان هو العلم بوجوده وعند عدمه العلم بعدمه لكن عدمه ليس مأمورا من قبل الله سبحانه ولا العلم بذلك العدم لانّه ليس من فعل المكلّف وانّما المأمور به هو الايمان لكنّه يتركه بارادته واختياره فيكون معلوما له سبحانه منذ الازل واذا لم يكن الترك مأمورا ولا العلم بالترك كذلك فكيف يلزم من الامر بالفعل الامر بالجمع بين الضدّين وان شئت قلت انّ الضدّين لا بدّ ان يكونا فى مرتبة واحدة والموجود فى مرتبة الايمان هو عدم الايمان فلا يمكن ان يكون الملحوظ فى متعلّق الامر الّا احدهما امّا العلم بذلك او بهذا فهو

فى المرتبة المتأخرة عنهما فلا يكون ضدّ الشيئ منهما حتى يكون الامر باحدهما مع فرض
احد العلمين امرا بالجمع بين الضدّين وانّما يلزم الامر بالجمع بين النّقيضين لوكان العدم
مأمورا به مثل الوجود وليس كذلك وباختلاف هذه الرتبة يظهر لك الجواب عن الوجه
الرّابع الّذى ذكره الرّازى ايضا فانّهم مأمورون بالايمان برسالة الرّسول وما جآء به
على نحو الاجمال ولا يمكن ان يلاحظ فى هذه الرتبة وقوع هذا الايمان وعدمه فكيف
بالاخبار عن احدهما الّذى هو مترتب عليه. ومن وجه آخر لا يمكن ان يكون الاخبار بعدم
الايمان داخلا فى متعلق الامر بالايمان الّذى ذلك اخبار بعدمه لان متعلق الامر يكون
متقدّما فى اللّحاظ على ذلك الامر فيكون الايمان بصدق النّبى ص ملحوظا اوّلا فيتعلق
الامر به ويترتب على هذا الامر وقوع ما امر به فى الخارج وعدم وقوعه اى تحقق
الايمان وعدم تحققه وعلى هذا التحقق او عدمه يترتّب العلم بهذا التحقق او عدم التحقق
والاخبار به اذن فلو كان هذا الاخبار داخلا فيما يجب الايمان به لزم ان يكون متقدّما
على ما يتقدّم على هذا اللّحاظ بعدّة مراتب وهو مستحيل قطعا ونتيجة ذلك ان الاخبار
بعدم ايمان من لا يؤمن انّما يتوجه الى من كان قد آمن من عباد الله ويجب عليهم الايمان
خاصّة ولا يتوجه ذلك الى من هو اخبار بالنّسبة اليه بانّه لا يؤمن حتى يطلب منه الايمان
به وانّما يطلب منه الايمان بالنّبوة والرسالة على نحو الاجمال واذا لم يؤمن به كان ذلك
لاجل سوء اختياره. وبوجه ثالث نقول انّ عدم الايمان اذا كان بسوء الاختيار كان العلم
به كذلك والاخبار به ايضا كذلك واذا وجب الايمان بهذا الاخبار فمعناه الايمان
بانّهم لا يؤمنون بسوء اختيارهم فهو لا يرفع الاختيار الثابت بالنفس الى نفس الفعل فى المرتبة
المتقدّمة .

ولا نسلّم استحقاق الذمّ على محاولة شيئ مأمور به ابدا وانّما يكون الذمّ على
تركه دائما واخباره بذلك انّما يكون لاجل علمه بسوء اختيارهم فلا يكون ذلك مبررا
لصنعهم فى عدم محاولة الايمان وما اجهر سلطانا فى ذلك التدبّر فى علمه سبحانه مع قدرته
المطلقة فهل يقال انّه اذا علم بفعله شيئا فيكون ذلك منافيا لقدرته او اذا اخبر بفعله

فى المستقبل فيكون هذا الاخبار سببا لانتفاء قدرته على ذلك الفعل وظرفه فليكن كذلك
فى علمه واخباره بالنّسبة الى افعال الخلق والله الهادى الى صراط الحق بلطفه ورحمته

خَتَمَ اللهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٥

معنى الختم | هو لغة الطبع والخاتم هو الطابع يقال ختمت الكتاب اذا طبعته وتفرّد الرّازى
فى قوله انّ الختم والكتم اخوان لان فى الاستيثاق من الشيئ بضرب الخاتم عليه
كتماله وتغطية لئلا يتوصّل اليه ولا يطّلع عليه اهـ ولا يخفى عليك انّ الكتم لا يفيد معنى
الختم والاساغ مكان (طبع الكتاب) ان يقال (كتم الكتاب) كما يقال (ختمه) والختم
ليس يفيد مجرد الكتمان وليس الاستيثاق وسيلة الى الكتم حتى يقال ان فى الاستيثاق
من الشيئ كتماله نعم قد يكون الكتم ذريعة الى الاستيثاق بالصيانة وقد يكون الاستيثاق
بدون الكتم كما فى جعل الخاتم المتضمن لنقش اسم الكاتب تحت الكتاب او فوقه فانّه
لا يكون فيه كتم ولكن يكون استيثاق باسناد الكتاب الى ذلك الشخص وصيانته من
احتمال الوضع والاختلاق فيه فالاولى قول من قال: الختم على الشيئ الاستيثاق منه
بضرب الخاتم عليه صيانة له اولما فيه من التعرّض له والاوّل هو الانسب بالمقام اذ
ليس المراد صيانة ما فى قلوبهم بل حالة لقلوبهم لا يصل اليها معها نور الهدى والايمان
قال الطبرى فان قال لنا قائل وكيف يختم على القلوب وانّما الختم طبع على الاوعية الظروف
والغلف قيل فان قلوب العباد اوعية لما اودعت من العلوم وظروف لما يجعل فيها من
المعارف بالامور فمعنى الختم عليها وعلى الاسماع الّتى بها تدرك المسموعات ومن
قبلها يوصل الى معرفة حقائق الانباء عن المغيبات نظير معنى الختم على سائر الاوعية
والظروف آه ولقد ورد فى القرآن فى نحو هذا المعنى عدّة الفاظ منها (الرين)
قال: بل ران على قلوبهم. ومنها الطبع قال: اولئك الّذين طبع الله على قلوبهم ومنها
الاقفال قال: افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ومنها الاكنّة: وجعلنا على
قلوبهم اكنّة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا. اما الطبع فقد عرفت انّه والختم شيئ واحد

واما الرين والاقفال فهما مخالفان لهما فى المعنى وقد حكى الطبرى عن عبد الله بن كثير انه سمع مجاهدا يقول: الران ايسر من الطبع والطبع ايسر من الاقفال والاقفال اشد ذلك كله اهـ واما الاكنة فيمكن جعلها ايسر من الران ايضا ولا اقل من ان يكون ايسر من الطبع كما لا يخفى

القلب عضو من اعضاء الانسان هو ينبوع الحيوة قال الطبرسى رحمه الله سمى لتقلبه بالخواطر قال الشاعر:

ماسمى القلب الا من تقلبه ... والرأى يغرب فى الانسان اطوارا

والفؤاد محل القلب والصدر محل الفؤاد وقد يعبر عن القلب بمحله كقوله: لنثبت به فؤادك وقوله: الم نشرح لك صدرك يعنى به القلب فى الموضعين اهـ

على سمعهم قال سيبويه رحمه الله وحد لفظ السمع الا انه ذكر ماقبله ومابعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور. وقال: عن اليمين والشمائل. قال الراعى:

بها جيف القتلى فاما عظامها ... فبيض واما جلدها فصليب

وانما اراد جلودها والظاهر انه لا يحتاج فى جعل السمع بمعنى الاسماع الى قرينتى السياق والسياق بل هو بنفسه لكونه مصدرا اضيف الى الجمع يفيد معنى الجمع وهو متعلق بالعطف مع فعل الختم واعادة الجار لتشديد امر الختم بانه على كل من القلوب والاسماع على نحو الاستقلال ويطابق ح مع قوله سبحانه: وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة.

غشاوة اى غطاء ومنه قول الحارث بن خالد بن العاص:

تبعتك اذ عينى عليها غشاوة ... فلما انجلت قطعت نفسى الومها

ومنه يقال تغشى الهم اذا تجلله وركبه ومنه قول نابغة بنى ذبيان:

هلا سألت بنى ذبيان ما حسبى ... اذا الدخان تغشى الاشمط البرما

يعنى بذلك اذا تجلله وخالطه. قال الطبرسى رحمه الله الغشاوة الغطاء وكلما اشتمل على الشيئ

بنى على فعالة نحو العمامة والقلادة والعصابة وكذلك اسماء الصناعات كالخياطة والقصارة لان معنى الصناعة الاشتمال على كل ما فيها وكذلك كل من استولى على شيئ فان اسم ما استولى عليه الفعالة كالامارة والخلافة وغير ذلك اهـ

العذاب قال الرازى: هو مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشيئ اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اى يكسره وفراتا لانه يرفته عن القلب ثم اتسع فيه فسمى كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اى عقابا يرتدع به الجانى عن المعاودة اهـ وقال الطبرسى ان العذاب استمرار الالم وسمى العذاب عذابا لانه يستمر فى الحلق لاستلذاذه ومن الغرائب ما عن محيى الدين ابن العربى من قوله: يسمى العذاب عذابا من عذوبة طعمه وقال ان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مباين نعيم جنات الخلد اهـ وهو من التمويهات التى لا مكان لها من الحقيقة وناهيك من الدلالة على ذلك بالاوصاف التى وردت فى القرآن الكريم للعذاب مثل (اليم، ومهين) فانها تنافى ما ذكره من المعنى للعذاب. قال جدنا الامام العلامة السيد دلدار على صاحب العماد فى كتابه (الشهاب الثاقب): قد اطبق المليون ودلت الايات والاحاديث بحيث لا تبلغ فى كثير من مواضعها يد التأويل على شدة عذاب اهل النار واحتراقهم وانهم لا يذوقون فيه بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن ولا يغنى من جوع ولهم عذاب اليم فان كان العذاب من العذوبة فكيف يكون اليما اهـ.

موقف هذه الاية بين الجبر والتفويض

لقد وقعت الملحمة بين الجبرية والمعتزلة فى معنى الاية الشريفة فاصبح الاولون يستدلون به على مذهبهم من الجبر والمعتزلة يصرفونها عن ذلك بانواع التأويل. قال الطبرسى هذه الاية من اوضح الادلة على فساد قول المنكرين

تكليف ما لا يطاق الا بمعونة الله لان الله جل ثناؤه اخبر انه ختم على قلوب صنف من كفار عباده واسماعهم ثم لم يسقط التكليف عنهم ولم يضع عن احد منهم فرائضه و لم يعذره فى شيئ مما كان منه من خلاف طاعته بسبب ما فعل به من الختم والطبع على قلبه وسمعه بل اخبر ان لجميعهم منه عذابا عظيما على تركهم طاعته فيما امرهم به ونهاهم عنه من حدوده وفرائضه مع حتمه القضاء عليهم مع ذلك بانهم لا يؤمنون اه وقال الرازى: اختلف الناس فى هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر فى قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التى اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر —— واما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الاية على المنع من الايمان —— بل لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر —— اه

(اقول) انك اذا تأملت فى كلمات القوم تجدهم يقولون ان الاية الشريفة انما وردت فى صنف خاص من الكفار قد تناهوا فى البغى والعناد واصروا على الجحود والاستكبار واولئك الذين قيل عنهم (ختم الله على قلوبهم الخ) ولو ان الختم بمعنى خلق الكفر او الداعية التى اذا انضمت الى القدرة صار المجموع سببا للكفر كما يقولون لما كان ذلك مختصا بفريق دون فريق ولم يكن الاخبار بالختم فى الاية الشريفة ممثلا لسوء صنيعهم وفظاعة امرهم قط اذ الختم بهذا المعنى حاصل فى جميع الكفار ولا يكون احد من الخلق كافرا ابدا الا بختم من الله على قلبه بمعنى خلقه الكفر فيه كما هو مذهبهم واذا دلت الاية على ان الختم انما هو فى صنف من الكفار خاصة فمعنى ذلك ان من سواهم من الكفار وهم الذين يمكن لهم الرجوع الى الايمان بعد الكفر ليس الختم حاصلا بالنسبة اليهم و ليسوا ممن خلق الله الكفر فيهم وهو مخالف لمذهبهم فى اسناد جميع الافعال الى الله سبحانه.

ثم انه قد انبأت اية اخرى وهى قوله: طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا بان ذاك الطبع والختم الذى يجعله الله سبحانه انما هو جزاء لكفرهم و

عقوبة عليهم بذلك وربما يومى اليه قوله فى الاية (ولهم عذاب عظيم) بنحو الجملة الاسمية الدالة على الفعلية والاستمرار لا الفعل المضارع المنبئ عن الاستقبال ان تلك الحالة من الختم والطبع الحاصلة فيهم هى من العذاب الذى يستحوذ عليهم ويوبقهم وينتج من ذلك ان ذلك الكفر الذى جعل سببا للطبع فى قوله (طبع الله عليها بكفرهم) والذى جعل موضوعا للحكم بالختم فى قوله (ان الذين كفروا —— ختم الله على قلوبهم) ليس مسببا عن ختم وطبع على قلوبهم من الله وهو هدم لاساسهم فى مسئلة الجبر وخلق الافعال.

وح فلو فرضنا ان هذا الختم والطبع على حد الالجاء القاهر النافى للاختيار ايضا فحيث كان من جراء اعمالهم السيئة وكفرهم العادى وجحودهم الارادى لم يوجب سقوط العذاب عنهم والعقاب على ما تقرر بالبرهان ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار. و من ذا يظهر للطبرى ان الله سبحانه مع بلوغ الكفار الى حد الختم والطبع ايضا لا يسقط التكليف عنهم ولا يضع عنهم فرائضه واحكامه. نعم انه لا يسقط العقاب عنهم لكونه مترتبا على الخطاب السابق الساقط بالعصيان والامتناع المنتهى الى سلب القدرة والاختيار.

ونظير ذلك فى عالم العيان هو المسخ الواقع على العباد تعذيبا عليهم كما ورد الانباء به عن بعض الامم السابقة فمن الجلى انهم بعد انتقالهم بحسب الابدان الى صوامت الحيوان لا يمكن تكليفهم بالافعال البشرية والطاعات ولكنه لا يوجب سقوط العذاب وتخليدهم فى النار ولا معاملتهم معاملة الحيوانات فى الاطلاق والاهمال فهكذا اولئك الذين سلب عنهم الاختيار فى الايمان والاعمال الصالحة مع بقاء الصور البشرية فهم اموات الاحياء وبهائم الانسان وانعام البشر خرجوا عن صلاحية الطاعة والامتثال بسوء صنيعهم وعاقبة اعمالهم ولكنهم معذبون مع ذلك عذابا لا امد له ولذا قال سبحانه (ان هم الا كالانعام بل اضل سبيلا) فهم كالانعام صفة واسوء منها حكما اذ الانعام فى نقصها وقصورها معذورة مطلقة وهم غير معذورين ولا مطلقين.

وقد ارشد الى ما ذكرناه من كون ذلك عقوبة عليهم بالكفر والعصيان الامام

ابو الحسن الرضا ع حين سئل عن قول الله عز وجل ختم الله على قلوبهم الآية قال الختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبة على كفرهم كما قال عز وجل بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا.

بقى الكلام فى معنى هذا الختم وبيان حقيقته فنقول ان الله سبحانه قد اعطى للانسان قوى وآلات وادوات متصرفة الى جهتين ومتحولة الى حالين جهة الطاعة والايمان وجهة الكفر والعصيان واعطاه قوة عاقلة تميز بين الخير والشر وتشعر بالهداية والانذار ثم انزل الكتب وارسل الرسل يصدعون باحكامه وشرائعه وينادون بها نداء عاما وهذه هى الهداية الشاملة لجميع العباد وهو كاف لتمكين الناس من الهدى والضلال فيقبل من يقبل منهم على الحق ويعرض من يعرض منهم عنه فمن اقبل الى الحق توجهت اليه عواطف العناية الرحمانية باعداد اسباب الخير وموجبات القرب ورفع حواجز الطاعة وموالاة البشائر المحركة للهمم والمرغبة للطباع وذلك هو التوفيق والاعانة والهداية الخاصة التى قدمنا الكلام عليها عند تفسير قوله سبحانه (اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم) ومن اعرض عنه بوجهه فلا يزال به الاعذار والانذار والدلالة والارشاد الى ان يبلغ الامر حده والعذر نصابه فمن كان فيه حظ من الخير ونصيب من الرشد وحسن اختيار وتحر للحقيقة فهو ينحاز الى سبيل الهدى والاستقامة برفع ما يعوقه ويحجزه من الشبهات والاوهام وان كان مصرا فى عناده مغاليا بجحوده بعد تبين الرشد من الغى وتمام الحجة عليه بظهور المحجة لديه وقد بلغ السيل فى عصيانه زباه وجاوز الحزام طبييه صرف الله سبحانه عنه توفيقه واعرض عنه بوجه عنايته واصعب عليه طرقه وعقد عليه اموره فلا تسهيل ولا تسديد ولا اعانة ولا تأييد فهو لانتفاء صلاحه لقبول الهدى محروم من التوفيق الذى هو من اتم اسباب حصول الخير بل يبتلى بشواغل وعراقيل تصده عن التوجه الى طريق الفلاح وتلهيه عن الرشد والصلاح وهو الحجاب والخذلان واللعن فى هذه الدنيا وهو المعبر عنه بالاكنة والرين والختم والطبع على اختلاف مراتب ذلك الاعراض والنكوب

وهذا الاحتجاب والنكول ومع ذلك فالهدايات العامة والانذار الشامل حاصل والعقل الذى يميز به بين الخير والشر موجود وهما كافيان لتمام الحجة وانقطاع المعاذير لكن الانسان من قضية عادته انه كلما تباعد عن الحق خطوة بعد عنه خطوات وانه حين عصى اول مرة فلا شك انه يكون من ضميره زاجر ورادع لما يريده ويقدم عليه وكانه حينما يتخطى الى ما يشتهيه يسمع من شغاف قلبه مناديا ينادى عليه بالكف عنه وتلك هى "النفس اللوامة" التى هى سفير الرحمن والرقيب منه على العبد فى خلواته فلئن ما طاعه بعقله كان قد نجح فى مسعاه وازداد قوة وصرامة حتى انه ربما يقوى جدا على المنع والحجز اذا كانت الدواعى اشد والقصد الى المعصية آكد ولئن لم يطعه بل عصاه فهو يهى ويهن ويسقط ويضئل فحينما يقدم ثانيا فهو ينادى عليه لكن نداء ضعيفا فيه وهن وانكسار فان صغى اليه المرء بقضية لبه فى هذه الحالة عاد المنادى الى نشاط وقوته وصراحته فهو بعد ذلك رافع العقيرة قوى الشكيمة ولئن كبح المرء بجماحه وخذله بشراسته بح صوته وخفيت دعوته فلا يكاد يسمع له فى الثالثة الا همس فى الاذان لا يكاد يصيخ له الشخص فى قعقعة رعود الاهواء وجعجعة رحى الشهوات (وكيف يراعى النبأة من اصمته الصيحة) وعند ذلك يموت للنهاية فلا حس ولا حراك ولا صوت ولا نداء وهذه هى درجة العمى والعمه ونكس القلب وزيغ النفس وهو الذى يتبعه من الله سبحانه الحجب والاهمال والختم والطبع فلا يرجى لهذا الشخص ان يعدل الى العدل ويثوب الى الخير وذلك كله بارادته واختياره وهو قادر مع ذلك لو يريد على الايمان والطاعة والخير والصلاح الا انه قليلا ما ينتفع بهذه القدرة ويختار التوبة وحسن الاوبة باختياره وذلك قوله سبحانه: (طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا) ولو كان الطبع على حد الالجاء وسلب الاختيار كما يظنون ويزعمون لما كان للاستثناء بقوله (الا قليلا) معنى ولا فائدة اذ بعد ما خلق الله سبحانه الكفر واوجده فيه لا يمكن حصول الايمان لا فى قليل ولا فى كثير فهو بنفسه دليل على ان الطبع انما هو امر من باب الاقتضاء

وليس موجبا للالجاء والاضطرار على سبيل العلية التامة وقد اقتصرنا هنا على جهات من البحث تتعلق بخصوص الاية الشريفة واما البحث الكلي في مسئلة الجبر والاختيار فموعدنا فيه بعض الايات المتكفلة لنفس تلك الحقيقة كقوله (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقوله: (ليس للانسان الا ما سعى) ونحو ذلك من الايات والله ولي القصد وبيده الخير كله.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

وصف الله سبحانه المؤمنين في ايتين ثم اتبعه بذكر صنف من الكافرين وها هو يفتتح بذكر صنف ثالث هم لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء وانما هم مذبذبون بين ذلك وهم المنافقون قال الطبري: اجمع جميع اهل التأويل على ان هذه الاية نزلت في قوم من اهل النفاق وان هذه الصفة صفتهم اهـ

الايمان والكفر والنفاق

اختلف الناس في حقيقة الايمان على اقوال احدها ان الايمان هو الاقرار باللسان فقط وعلى هذا لا يوجد معنى للنفاق ولا موقع لنفي الايمان بقوله: (وما هم بمؤمنين) عمن يقر بلسانه بمثل قوله: امنا بالله وباليوم الاخر اذ الاقرار امر خارجي يتحقق بمجرد اللفظ وليس له حقيقة وراء ذلك. (القول الثاني) انه التصديق بالقلب فقط ويرد عليه بقوله سبحانه: جحدوا بها واستيقنتها انفسهم اذ ليس مرتبة للتصديق بالقلب وراء اليقين فاذا كانوا مستيقنين بنبوة النبي ص كما اخبر سبحانه والايمان ليس الا التصديق القلبي فهم فائزون بدرجة الايمان وان جحدوا ذلك باللسان ولا وجه مع ذلك لعدهم في عداد الكفار وتخليدهم في عذاب النار (القول الثالث) انه الاقرار باللسان والتصديق بالقلب معا ويقدح بمثل قوله سبحانه قال رجل مؤمن من ال فرعون يكتم ايمانه اذ بعد ما كان الايمان

منقوما بالاقرار فكيف يمكن ثبوته مع الكتمان وظهور الانكار وكذا قوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فهو عند الاكراه ليس مقرا باللسان ومع ذلك يثبت فيه حقيقة الايمان فكيف يجعل الاقرار ركنا دخيلا فيه (القول الرابع) انه الاقرار باللسان والتصديق بالجنان مع العمل بالاركان. ويجرح بمثل ما ذكر اذ المستتر المتقي بايمانه اذا لم يكن يستطيع الظهور يجوز انحاء الاقرار فلا يحصل منه الاقرار باللفظ فضلا عن العمل ومع ذلك يحكم عليه بصفة الايمان وايضا فان الفاسق بالجوارح يجري عليه في الشرع حكم المؤمنين مع انه في عمله من العصاة المذنبين قال الطبرسي ره: قد روى الخاص والعام عن علي بن موسى الرضا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وقد روى ذلك على لفظ اخر عنه ايضا: الايمان قول مقول وعمل معمول وعرفان بالعقول واتباع الرسول واقول ان اصل الايمان هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاءت به رسله وكل عارف للشيئ فهو مصدق به يدل عليه هذه الاية (يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون) فانه تعالى لما ذكر الايمان علقه بالغيب ليعلم انه تصديق للمخبر فيما اخبر به من الغيب على معرفة وثقة ثم افرده بالذكر عن سائر الطاعات البدنية والمالية وعطفها عليه فقال ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون والشيئ لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره ويدل عليه ايضا انه تعالى حيث ذكر الايمان اضافه الى القلب فقال وقلبه مطمئن بالايمان وقال اولئك كتب في قلوبهم الايمان قال النبي ص الايمان سر واشار الى صدره والاسلام علانية وقد يسمى الاقرار ايمانا كما يسمى تصديقا الا انه متى صدر عن شك او جهل كان ايمانا لفظيا لا حقيقيا وقد يسمى اعمال الجوارح ايضا ايمانا استعارة وتلويحا كما يسمى تصديقا كذلك فيقال فلان يصدق افعاله مقاله ولا خير في قول لا يصدقه الفعل والفعل ليس بتصديق حقيقي باتفاق اهل اللغة وانما استعير له هذا الاسم على الوجه الذي ذكرناه فقد ال الامر مع تسليم صحة الخبر وقبوله الى ان الايمان هو المعرفة بالقلب والتصديق به على نحو ما تقتضيه اللغة ولا يطلق

لفظه الّا على ذلك الّا انّه يستعمل فى الاقرار باللّسان والعمل بالاركان مجازا او اتّساعا
اه وللحاج الشيخ محمد حسين الاصفهانى النّجفى فى المقام مقال لا يكاد يعد والحقيقة
قال: الّذى يظهر لى فى المقام انّ الايمان ليس له معان متعدّدة متباينة على سبيل
الاشتراك اللّفظى كما ربّما يلوح من بعض ولا هو امر واحد لا يقبل التفاوت و
التشكيك والكمال والنقص كما ربّما يظهر من بعض ولا هو ذو شأن واحد لا يتعدّاه
الى غيره كما هو ظاهر كثير ولا عبارة عن مجموع عدّة امور مختلفة متباينة فى محال مختلفة
يسمّى ذلك المجموع من حيث المجموع ايمانا بحيث ينتفى اسم الكل بانتفاء البعض
كما ربّما يظهر من جماعة بل الظاهر الّذى يجمع به بين الاطلاقات المختلفة والاخبار
المتراءى بينها التعارض ان لفظ الايمان باق على معناه الاصلى لكنّه اختصّ باعتبار
متعلّقه فهو عبارة عن ايمان الانسان نفسه من طرف الحق سبحانه وازالة القلق
والاضطراب بحصول السكون والثقة والامن له من طرف الحق بقبوله الحق وامنه
من التكذيب والمخالفة وح فلشجرة الايمان اصل هو المعرفة والاعتقاد بدرجاتها
المقابل للشك وقبوله تلك المعرفة فى مقابل الجحود القلبى والاباء النفسانى
على درجات القبول فى تمامية الرسوخ فى النفس وعدمها ولها اغصان باعتبار التأثر
بمقتضى تلك المعرفة وظهور آثارها فى القلب بحدوث الحالات النفسانية الّتى
تقتضيها تلك المعرفة وارتفاع اضدادها على درجاتها الغير المتناهية ولها ثمرات
وفروع تترتب عليها من فعل ما تقتضى تلك المعرفة فعله وترك ما تقتضى تركه على
اختلاف الافعال والتروك فى قوة الاقتضاء وضعفه بحسب مرتبتها فهذه مراتب
اربعة فله شأن فى مقام الاعتقاد وشأن فى مقام القبول وشأن فى مقام الحالات
والاخلاق والملكات وشأن فى مقام العمل ونسبة كل سابق الى لاحقه كنسبة الاصل
للفرع والبذر للزرع اذ الاعتقاد هو المؤثر فى القبول فما بعده والقبول فرع الاعتقاد
الذى هو المقبول وسبب لانبعاث الحالات النفسانية الموافقة لتلك المعرفة عنه و
تلك الحالات هى مبدأ الافعال والتروك الخارجية ومثاله مثال من اخبر بمجيء اسد

فى مكانه فايمانه بالمخبر والخبر اعتقاد صدقه وقبول كلامه فاذا اعتقد وقبل اثر فى
حقه خوفا من الاسد طلب الهرب من المكان الّذى تعرّض له الاسد ولولا الاعتقاد و
القبول لم يخف ولم يطلب الهرب فاذا خاف واشتاق الى الهرب هرب بارادته المنبعثة
عنهما وح فقد كمل ايمانه بالمخبر حيث امنه التكذيب والمخالفة وجعل نفسه ذا امن
من الشك والاضطراب فى الصدق والكذب بقبوله خبره اعتقادا وحالا وعملا فمثل
هذا المؤمن فى المقام مؤمن حقيقة وبقدر الكمال فى تلك الشئون يكون كمال الايمان
وضعفه واذا انتفى احدهما فان كان المنفى هو الاول والثانى انتفى الايمان كما
تنتفى الشجرة بانعدام اصله او ساقه الكبير المتصل بالاصل وان كان الثالث او
الرابع فلا ينتفى اصل الشجرة وانّما ينعدم كماله فهو شجرة ناقصة اذ كان بلا غصن او
بلا ثمرة وبسقوط كل واحد من الاغصان والثمرات ينتقص شجرة الايمان وبكماله يكمل
ولا ينفع الاغصان والفروع لو فرض وجودها او شيء منها صورة بدون الاصل اذ
ليس هو شجرة بل هو يشبه الشجرة وليس منها فهو نفاق او تكلف وتصنع او رياء وسمعة
بل ليس غصنا وفرعا بعد انتفاء الاصل والساق وان اشتبه بهما للتشاكل والتشابه
وح يترتب عليه احكام المؤمن فى الدنيا ما لم يظهر الحال لقيام الدنيا بالصور ويضمحل
فى الآخرة لظهور الحقائق فيها اه

تنقيح البحث

انّ الايمان هو الاقرار بالقلب والاقرار ليس هو العلم اى الادراك بمراتبه المختلفة
من الوهم والشك والظّن واليقين فانّه لو كان كذلك لم يكن يعقل الكفر الّا مع الغفلة
او القطع بالخلاف وانّما الاقرار نوع من الخضوع والاذعان والبناء على الصدق و
ذلك قد ينبعث من العلم بالصدق او الظّنّ به وقد يحصل مع الجهل لتقليد او عصبية
والانكار هو الاباء بالقلب عن القبول وعدم الخضوع والاذعان وذلك ايضا قد
ينبعث من العلم او الظّنّ بالكذب وقد يتفق مع الاحتمال او الشك او الظّنّ بل اليقين

بالصحة ولكن لا يرضى بقبوله والخضوع له لاجل عصبية او تقليد ونحو ذلك ايضا وذلك هو كفر الجحود الذى انبأ عنه سبحانه بقوله: جحدوا بها واستيقنتها انفسهم وذلك دليل على انهم كانوا على يقين اى جزم قطعى بصدق النبى م بحيث لا يشوبه شائبة شك ولكن لا يلزم من ذلك ان يكونوا مقرين به مذعنين له فان الاقرار امر وراء العلم والادراك والايمان هو ذلك الاقرار والعقد القلبى على الخضوع والاذعان ومن لوازم ذلك الاقرار النفسى والعقد القلبى ان يظهر اثر ذلك على اللسان وجوارح الانسان ان لم يكن هناك صارف عن ذلك حاجز دونه لان النفس سلطان الجسم وهو جند له كل القوى فاذا خضع لشيئ واذعن له فاللسان يترجم عنه وهو الاقرار باللسان والاعضاء تقفوا اثره وهو العمل بالاركان وان لم يكن هناك شيئ من ذلك دل على انتفاء ذلك الاذعان القلبى والخضوع النفسى بالمرة او ضعفه جدا بحيث لا يظهر له اثر ما فان الايمان نفسه هو ذلك الامر القلبى لكنه يتبعه الاقرار باللسان والعمل بالاركان اتباعا لا يتخلف ولا ينفك عنه وهو كاشف عن ثبوته فى مقام الظهور والتأثير ولذلك ورد تفسير الايمان بالامور الثلثة على ما سمعت من الطبرسى ره فانه ضم للاثر الى المؤثر والكاشف الى المنكشف نعم اذا كان هناك حاجز لظهوره ومانع منه مثل الخوف والاكراه فيتخلف ذلك لاجل هذا المانع والقاهر فقد يكتم الانسان ايمانه وقد يظهر خلافه ولكنه يكون بصعوبة على النفس ومشقة بها يجد المرء نفسه كمخنوق اخذ بكظمه فهو يبتغى ان يتنفس ولا يستطيعه وذلك لو كان لمقصد شريف وغرض سام كصيانة لاخوانه الآخرين او بلوغه الى ما يريده من المقاصد فى دينه كان جهادا كبيرا مع النفس يرجى له معه كل خير وعائدة فى العاجل والآجل وذلك مورد قوله سبحانه (الا ان تتقوا منهم تقاة) وقوله (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) وقد يكون له مانع فتظهر آثاره بطبع النفس على اختلاف مراتبه فى القوة والضعف وقد يتظاهر المرء بالآثار لغرض نفسى من طمع او خوف وليس فى نفسه حقيقة للمؤثر وهو الخضوع بالقلب والايمان فذلك

هو النفاق الذى هو مورد قوله (يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم) وقوله (من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين)

بين الاسلام والايمان

لقد ورد الاصطلاح فى الشرع بلفظين هما (الاسلام والايمان) وقد وقع القلق فى بيان معناهما والفرق بينهما لكثيرين ومنهم الاستاذ المصرى الشيخ حسين افندى الجسر فى كتابه (الحصون الحميدية) قال فى ص ٨:

" ان الايمان هو تصديق سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجيئه له بالضرورة اعتقادا جازما مع الاذعان القلبى لذلك والاسلام هو الخضوع والانقياد باطنا وظاهرا لما جاء به الرسول عليه الصلوة والسلام وعلم مجيئه به بالضرورة اى علم مجيئه به يقينا فكل من الايمان والاسلام المنجيين لا ينفك عن الآخر فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان المصدق ذلك التصديق للرسول عليه الصلوة والسلام لابد ان يكون خاضعا لما جاء به عليه الصلوة والسلام والخاضع هذا الخضوع لابد ان يكون مصدقا ذلك التصديق اهـ

وهذا ينافى قوله سبحانه (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) فانه كما تراه ينادى بالفرق بين الاسلام والايمان وان الاسلام يتحقق بالانقياد الظاهرى مع عدم ظهور الخلاف والايمان لا يتحقق الا بالاذعان القلبى الغير المشوب بشوائب الريب فالايمان مستلزم للاسلام اذ المذعن ذلك الاذعان للرسول ص لابد ان يكون منقادا ذلك الانقياد ولا عكس. نعم ان الايمان والاسلام المنجيين لا ينفك احد منهما عن الآخر ولكن معنى ذلك ان الاسلام لا يكفى لحصول النجاة بل لابد من ان يكون معه الايمان فالاسلام المنجى هو الذى يكون مقرونا بالايمان لا غير. نعم ان الاحكام الدنيوية كمناكحته والصلوة عليه ودفنه فى مقابر المسلمين مترتبة على مجرد الاسلام فلا عبرة فيها لحقيقة الايمان.

وان تعجب فعجب من العلّامة الحجة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي حيث قال في كتابه (اصل الشيعة واصولها) المطبوع في مطبعة العرفان بصيدا سنة ١٩٣١ في ص ٥٨ - ٥٩

"الاسلام والايمان مترادفان ويطلقان على معنى اعم يعتمد على ثلثة اركان التوحيد والنبوّة والمعاد (الى ان قال) ويطلقان ايضا على معنى اخصّ يعتمد على تلك الاركان الثلثة وركن رابع هو العمل فكلّ مورد في القران اقتصر على ذكر الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر يراد به الاسلام والايمان بالمعنى الاوّل وكلّ مورد اضيف اليه ذكر العمل الصالح يراد به المعنى الثاني والاصل في هذا التقسيم قوله تعالى (وقالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم) آه فتراه قد جعل الاسلام والايمان مترادفين في المعنى الاعم ومترادفين ايضا في المعنى الاخص ويجعل الاصل في التقسيم قوله تعالى (قالت الاعراب آمنّا) الآية مع انّ صريح الآية الشريفة الفرق بين الاسلام والايمان وانّ الاسلام هو الاعمّ والايمان اخصّ وليست الخصوصية بانضمام العمل الى الاعتقاد فانّ العمل ايضا امر ظاهري ومدار الايمان على ما يظهر من الآية الشريفة على شيء من فعل القلب ولذا قيل (ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم)

والحقّ في الباب انّ الاسلام هو الخضوع لنحلة الدين الاسلامي والاعتناق لهذه الملّة على حسب ظاهر الحال بالتديّن باركانه الاساسيّة المميزة لها عن غيرها من اديان العالم من اليهودية والنصرانية والمجوسية وغيرها وهي التوحيد والنّبوة الخاصة والمعاد والايمان انّما يتحقق بحقيقة الخضوع والاستكانة للدّين الحنيف ورسوخ تلك العقائد في القلب بالواقع الّذي لازمه التديّن بجميع ما انزل واتى على لسان الصادع الامين ص فاذا كان الانسان ممّن انتحل الدّين الحنيف واتّسم بسيماء المسلمين ولم يظهر منه بالقول والعمل ما يدلّ على انكار نفس تلك الاساسيات بمناطيقها ولكنّه استتر الانكار لجملة ممّا جاء به النّبي الكريم بمشتهى نفسه وارادة طبعه كشف ذلك عن عدم رسوخ حقيقة الايمان في قلبه ورسوبها في اعماق فؤاده فكان مسلما وغير مؤمن واذا انظاهر بالخضوع لجميع ما جاء واتى ممّا ثبت بالشواهد والبراهين فلم ينكر ولم يجحد شيئا من ذلك حكم بايمانه كما يحكم باسلامه لعدم ظهور ما يكشف عن وهاء اركانه

ووهن مباني ما في جنانه وان كان في ظرف الواقع وحقيقة الحال قد يكون غير مطابق للحقيقة ولا يكون من حقيقة الايمان في شيء . ويظهر من ذلك بالتعبير الصناعي ان ظهور الحال معتبر في الاسلام والايمان كليهما لكنّه بالنّسبة الى الاوّل موضوعي وبالنسبة الى الثاني طريقيّ واما واقعه فهو الباطن دون الظاهر كما لا يخفى فالاوّل موضوع الاحكام الظاهرية للاسلام كالطهارة والكفاءة ونحو ذلك والثاني موضوع حكم الباطن وهو الدخول في الجنان والنجاة من النيران .

موقف النّفاق من الاسلام والايمان

ممّا سبق نعلم انّ النّفاق ليس واسطة بين الاسلام والكفر اذ النفاق هو التظاهر بالايمان مع ابطان الكفر والاسلام تقوّمه يكون بالظاهر لكنّه يكون واسطة بين الايمان والكفر فهو غير الكافر البحت لانّه مظهر للايمان وغير المؤمن لانّه مضمر لحقيقة الكفر وهو معنى قوله سبحانه (مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء) والنفاق قسيم للايمان في الدّخول تحت الاسلام فهناك بالقسمة الاوليّة كافر ومسلم والمسلم على قسمين مسلم مؤمن ومسلم منافق وهم الذين قيل عنهم (من النّاس من يقول آمنّا بالله وباليوم الآخر) ولذلك يقال انّهم مسلمون (وما هم بمؤمنين) فيكونون منافقين .

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

بيان لمضمون الآية السّابقة (يقول آمنّا بالله وباليوم الآخر) وتوضيح لما هو غرضهم ممّا يقولون ولذلك لم يؤت بالعاطف اذ لم تكن هذه المخادعة غير قولهم ذلك مع عدم الايمان حيث انّه ليس المراد من القول هناك مجرّد التكلم باللّفظ بل التظاهر بذلك بالقول والعمل مع انتفاء مطابقته لسرّ الافئدة وهو المسمّى بالمخادعة وهي مفاعلة من الخدع وهو الاخفاء ومنه سميت الخزانة المخدع والاخدعان

عرفان فى العنق لانهما خفيان وقالوا انخدع الضب خداعا اذا توارى فى جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خيدع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له والمفاعلة فى المقام ليست من باب المشاركة وانها تقع من واحد كقولهم عافاك الله وعاقبت اللص وطارقت النعل وكذلك يخادعون يظهرون غير ما فى انفسهم وكان الفرق بين (يخادعون) و (يخدعون) على ما يشهد به الذوق فى مجال استعماله هو ان الاول محاولة الخديعة من الشخص وان لم يظهر لها اثر فى النتيجة والخدع هو نجاح تلك المخادعة بظهور اثره فى المخدوع فبينهما نحو من المطاوعة يقال خادعته فخدعته اى حاولت خديعته فظفرت بذلك واوقعته بالخديعة ولذلك قد اثبت الله سبحانه منهم المخادعة لله وللمؤمنين لكنه نفى الخدع بالنسبة اليهم واثبته بالنسبة الى انفسهم بمعنى ان الله والمؤمنين لا يتضررون بتلك الخديعة وانما يكون اثر ذلك وضراره على المنافقين انفسهم

وقال ابو السعود: ايثار صيغة المفاعلة لافادة المبالغة فى الكيفية فان الفعل متى غولب فيه بولغ فيه قطعا او فى الكمية كما فى الممارسة والمزاولة فانهم كانوا مداومين على الخدع آه

اما اضافة الخداع الى الله سبحانه فقد يستشكل فيها بالنظر الى ان الخداع يتقوم بجهل المخدوع واغتراره بسبب الغفلة والمنافقون اما ان يكونوا منكرين لوجود البارئ سبحانه او مثبتين له مشركين معه للاوثان فى العبادة فان كانوا منكرين فهم لا يعتقدون بوجود الله حتى يقصدوا خداعه وان كانوا مثبتين له فكيف يقصدون خداعه وهو عالم بالغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة وهذا الاشكال لا وقع له بناء على كل تقدير اما على الاول فلانهم وان كانوا ينكرونه فى باطن القلوب ولكنهم كانوا مثبتين له فى الظاهر فهم بذلك وان لم يقصدوا خداعا لله حيث لا يعتقدون بوجوده لكن عملهم المكذوب المشوب المختلط من اظهار الايمان وتستر الكفر اذا قيس الى الله الذى يتجاهرون باثباته لا يكون الا عملا خداعيا يراد به تمويه الحقيقة واما على الثانى فانهم وان كانوا معتقدين بوجود الاله الحق ولكن لا يلزم من ذلك ان يكونوا عارفين بصفات جلاله وكماله فلا عزو ان يزعموا انه ممن تطلى عليه الحقيقة فيحاولون التستر عنه والتكتم

باظهار الايمان وابطان الكفر وهذا اقرب الوجوه فى الاية الشريفة وفيها وجوه اخر قال ابو السعود: نسبته الى الله سبحانه اما على طريق الاستعارة والتمثيل لافادة كمال شناعة جنايتهم اى يعاملون معاملة المخادعين واما على طريقة المجاز العقلى بان ينسب اليه تعالى ما حقه ان ينسب الى الرسول واما لمجرد التوطئة والتمهيد لما بعده من نسبته الى الذين امنوا والايذان بقوة اختصاصهم به تعالى كما فى قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه وقوله تعالى: ان الذين يؤذون الله ورسوله وابقاء صيغة المخادعة على معناها الحقيقى بناء على زعمهم الفاسد وترجمة عن اعتقادهم الباطل آه وقال الطبرسى ره معنى قوله يخادعون الله اى يعملون عمل المخادع لان الله لا يصح ان يخادعه من يعرفه ويعلم انه لا يخفى عليه خافية وهذا كما تقول لمن يزين لنفسه ما يشوبه بالريا فى معاملته ما اجهله يخادع الله وهو اعلم به من نفسه اى يعمل عمل المخادع آه وقد ورد تطبيق الاية الشريفة على الرياء فى العمل فيما رواه ابن بابويه باسناده عن الامام جعفر بن محمد الصادق عن ابيه عليهما السلام سئل فيم النجاة غدا فقال انما النجاة فى ان لا تخادعوا الله فيخدعكم فانه من يخادع الله يخدعه ويخلع منه الايمان ونفسه يخدع لو يشعر فقيل له كيف يخادع الله فقال يعمل بما امره الله عز وجل ثم يريد به غيره فاتقوا فى الرياء فانه شرك بالله عز وجل الحديث ومن نظر فيما قدمناه من ارتباط العمل بالاعتقاد يعلم كون الرياء من مراتب النفاق وصورة من صور الخداع لله سبحانه

التحليل الفلسفى لتولد النفاق فى الاسلام

ان الاسلام قد جاء بين الانام يمهد قواعد السلام ويقوض مبانى الجدال والخصام فهو وان كان قد خص الفلاح والنجاح الحقيقيين بمن كان مؤمنا مخلصا فى التقوى بحقيقة الايمان الا انه لم يجعل الحكم به فى الظاهر مرتبا على سر الباطن ولو فعل ذلك لفتح على المسلمين باب التنابز بالكفر والشرك وسفك النفوس وانتهاك الحرمات على مصراعيه

اذ كان كلّ احد مهما ابغض آخر رماه بالكفر وان كان متظاهراً بالاسلام واستحل حرمة نفسه وعرضه وماله معتذراً بانّه ليس مؤمناً بحقيقة الجنان وان كان متستراً بذلك في اذيال الكتمان وذلك ممّا لا يبقي نظاماً للاجتماع والوحدة الاسلامية. ولكنّه قد جعل الحكم في ذلك على ظاهر الحال فمن ادّعى الايمان ولم يظهر من قوله وعمله ما ينافي ذلك حكم له بالاسلام ورتّب له احكامه في الشريعة.

على ان ذلك لم يكن امراً خاصاً بهذا الباب بل كان امر الشرع في كل احكامه منوطاً بالظاهر وعليه تبنى قواعد المدنية والعمران وهو مطّرد في ابواب الشهادات والقضاء والانكحة والمواريث وهو ممّا لا محيد عنه ولا معدل في دين يعمّ البشر و يحيط باطراف العالم الانسانى في الزمان وفي المكان وليس كل بلد وكل ناحية فيه نبيّ او امام عالم بالغيوب مؤيّد بالمعجزات.

ورسول الله صلى الله عليه وآله حيث انّه كان مثالاً للامّة في افعاله واعماله فلم يكن ليجري في افعاله الّا على المبنى الّذي قد وضع عليه اساس شريعته ودعا للبناء عليه اتباعه فكان يقضي بالشهود و يحكم باليمين وهكذا في سائر الاسباب الظاهرية ولو شاء الله سبحانه لاعطاه العلم في كل ذلك بباطن الحقيقة من غير حاجة الى هذه الاسباب ولكنّه ما كان ليخرق سياج النظام والقانون الذي قد سنّه للخلائق كافّة الّا ان يدعو ضرورة الاعجاز الى شيء من ذلك فيكون امراً خارقاً لنظام العادة خارجاً عمّا يجري عليه الناموس العام.

ومن ذلك كان الحكم بالاسلام على من شهد بان لا اله الّا الله ومحمد رسول الله وصلى الى القبلة ــــــ كائناً في باطن امره ما كان

لم يكن بحسبان عامّة الناس حينما دعا النبي ص الى الاسلام انّه سوف يعلو امره وتشتدّ قوته ويغلب الخلق بأسه ولكن بعضاً من القريش قد سمع من كهّان العرب ما يدل على ظهور امر النبي ص وعلوّ كلمته فمن يمكننا انّه ذاك الظاهر الغالب فاعتنق نحلته تصوّناً عما سوف يخاف منه او تطلّباً لما سوف يرجوه ولكن ذلك كان امراً

مختصاً ببعض النّاس وامّا الغالب في من سبقوا الى الاسلام في مبادي امره انّهم آمنوا بالنبي ص استيقاناً بنبوته لظهور آياته وبزوغ انواره ولكن حين علا امر الاسلام و غلب واخذ الناس يدخلون في دين الله افواجاً فكان كثير من الناس قد تترّسوا باظهار الدّين عمّا يخافونه من عواقب السوء ومنهم من دسّ نفسه الى المسلمين ليتربّص بهم الدوائر ويسرّ معهم حسواً في ارتغاء او ليصير عوناً وعيناً للكافرين يتواصل معهم بالاخبار وقد شجّعهم على ذلك ما رأوا من سنّة النبي ص ومنهاجه في البناء على الظاهر كما شرحناه فكان لهم غاية العناية بصيانة ظواهرهم حتى انّهم يحلفون ويؤكّدون الايمان الغليظة بانّهم مؤمنون مخلصون لله ورسوله (اتخذوا ايمانهم جنّة فصدّوا عن سبيل الله) ورسول الله صلى الله عليه وآله مهما يعلم من حالهم في باطن الامر فانّه كان مستمراً على ميثاق شريعته في الجري على الظواهر حتّى انّه لما جاء اليه (وحشي) قاتل حمزة واقرّ بالبيعة والاسلام اخذ البيعة منه وقال "غيّب وجهك عنّي لا اراك بعد هذا الوقت"

ولا يقول قوله غيّب وجهك الّا بعلمه انّه لا خير فيه ولكنّه اجرى عليه احكام الاسلام اتماماً بخطّته وهكذا قبوله لاسلام ابي سفيان وزوجته هند واضرابهما وهم كثيرون.

وهؤلاء المنافقون مهما بالغوا في التستّر والتكتّم واجهدوا انفسهم في المراءاة والمصانعة لكن حيث انّ الظاهر عنوان الباطن والنفس لها السلطة على الجوارح فكثيراً ما كان سرّهم من الكفر يلوح على سيماء عملهم وتصدر منهم اقوال وافعال تنمّ عن باطنهم المظلم وضميرهم المدلهم حتى انّه كاد ان يكون كفرهم يبلغ حدّ الظاهر الّذي يجري عليه الحكم بالكفر في الاسلام.

فيفوت عند ذلك ما هو غرضهم من النفاق فعند ذلك يقلقون ويضطربون ويأتون عند النبي ص يظهرون الندم والاستغفار حتى يبقى سرّهم في حدّ السرّ ولا يتجاوز الى العلانية فتبطل بذلك سياستهم وتضمحل حيلتهم امّا اذا ندموا واستغفروا و تابوا وانابوا فانّ النبي ص لابدّ ان يجري معهم بحكم الاسلام في العفو عن المذنب التوبة

على النائب وبذلك يتم لهم الدست ويستتب المقصود فى البقاء على مآربهم الخبيثة من الاضرار بالاسلام والمسلمين مع حظوتهم فى المنافع العائدة الى افراد الامة الاسلامية من الفيئ والغنائم وسهام المواريث والتزويج والتزوج فى المسلمين وغير ذلك من احكام الاسلام فكانت تلك السياسة الغامضة الخفية هى التى عبر الله سبحانه عنها بالخدع فى قوله (يخادعون الله والذين آمنوا)

خيبة المنافقين فى سياستهم الخرقاء

لاشك انه كان غاية همّ المنافقين هو تمويه حقيقة نفاقهم على النبى صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين المخلصين لله ورسوله ان شئت فقل على الله سبحانه ولكنهم خابوا فى ذلك وخسروا اذ علم الله بنفاقهم (وهو عالم كل شيئ لا يعزب عنه مثقال ذرة) واعلم بذلك النبى صلى الله عليه وآله وسلم وبين النبى م ذلك وحذر المخلصين المؤمنين من سوء صنيعهم بما لم يبق معذرة وهو وان لم يذكرهم باسمائهم سترا عليهم لقضية ظاهرهم المزوق الا انه قد ذكر من اوصافهم وانواع مقالاتهم وسيئات افعالهم وخفيات نذابيرهم ما لا يدع مجالا للاغترار منهم الا مع التعامى عن الحقيقة والمظاهرة لهم فيما هم عليه من المقاصد الرديئة او همج رعاع يتبعون كل ناعق (وهم الكثير الاكثر فى الناس) واما المؤمنون المخلصون المتثبتون بحقيقة الايمان فلم يزالوا على بصيرة ومعرفة بخبث نواياهم وسوء اعمالهم فلا يزنونهم بميزان ولا يقدرونهم بقدر وقد عامل الله سبحانه معهم كمعاملتهم فى انفسهم فهم حيث كانت علانيتهم الاسلام وسرهم الكفر والعصيان قد اجرى الله سبحانه عليهم حكم الاسلام فى عالم الدنيا فحقن دماءهم واستحفظ اموالهم واعراضهم واعطاهم من الفيئ والغنائم وبذلك خيل لهم ان الله ورسوله والمؤمنين يصدقونهم فى ادعائهم للايمان وانهم نجحوا فى بغيتهم وظفروا بما يريدون ولكن اذا انكشف الغطاء وانقشع سحاب الامانى الكاذبة وكانت النشأة نشأة الآخرة عالم الحقائق المجردة هتك الله الاستار عن ضمائرهم فانكشفت سوءات بواطنهم وعورات

سرائرهم بما الحقهم مع الكفار والمشركين بل كانوا اسوء حالا منهم لزيادتهم فى العقاب بالكذب الذى ارتكبوه والخداع الذى اقترفوه (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار)

هذا كان صنيع الله سبحانه معهم الذى عبر عنه بالخدع فى قوله يخادعون الله وهو خادعهم وحيث كان ذلك جزاء لعملهم الخداعى واثرا مترتبا عليه نسبه اليهم فى قوله (وما يخدعون الا انفسهم) اى لا يكون اثر خداعهم الا عليهم انفسهم (وما يشعرون) اى انهم لا يدرون ان ذلك مضر بحالهم فى العاقبة فهم متبجحون بصنيعهم فى النفاق يتخيلون انهم بذلك ظافرون بالمراد من غير تبعة عليهم فى ذلك ولا ضرر يعود اليهم يقال: ما شعر فلان بهذا الامر اذا لم يدر ولم يعلم كما قال الشاعر:

عقوا بسهم ولم يشعر به احد … ثم استفاءوا وقالوا حبذا الوضح

يعنى بقوله لم يشعر به لم يدر به احد وقال الرازى: الشعور علم الشيئ اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم فى الغفلة كالذى لا يحس آه ويخالفه فى ذلك الطبرسى ره حيث يقول: اصل الشعر الاحساس بالشيئ من جهة تدق ومن هذا اشتقاق الشعر لان الشاعر يفطن لما يدق من المعنى والوزن ولا يوصف الله تعالى بانه يشعر لما فيه من معنى التلطف والتخيل آه وعلى اى حال فعدم الشعور انما يتعلق بما ذكر من تبعة كذبهم ونفاقهم فى الآخرة لا بكفرهم وضلالهم وبطلان عقيدتهم حتى يختص ذلك بالكافر الجاهل دون الجاحد المعاند كما لا يخفى

فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

المرض	عبارة عما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال اللائق به ويوجب الخلل فى افعاله وهكذا القلب حيث كان من الاعتدال اللائق به التأثر والانفعال من

الاوامر والزواجر والاستقامة بالتعقل والتبصر للعلوم اليقينية فاذا زاغ د

جادوا اعرض ونكص عن قبول الحق والتدبّر فى الآيات الالهيّة وكانت بضاعته فى كلّ ذلك الشك والارتياب والقلق والاضطراب كان ذلك مرضاً للنفس واى مرض واشدّ من ذلك الانكار والجحود المسبّب عن الحقد والحسد واللداد وهو الدّاء الوبيل والمرض العضال وعند ذلك اعرض الله بوجهه عنهم وحرمهم بركات لطفه وتوفيقه فيزدادون كلّ يوم شكاً وعناداً وهو المراد بقوله (فزادهم الله مرضا) ولا يحتاج الى التأويل الذى تأوله فى هذه الآية الطبرى فى تفسيره حيث قال: انما عنى تبارك وتعالى بخبره عن مرض قلوبهم الخبر عن مرض ما فى قلوبهم من الاعتقاد كما قال عمر بن لجا:

وسبّحت المدينة لا تلمها رأت قمراً بسوقهم نهاراً

يريد وسبّح اهل المدينة ——— ومثله قول عنترة العبسى:

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك ان كنت جاهلة بما لم تعلمى

يريد هلّا سألت اصحاب الخيل ومنه قولهم يا خيل الله اركبى يراد يا اصحاب خيل الله اركبوا فكذلك معنى قول الله جل ثناؤه فى قلوبهم مرض انّما يعنى فى اعتقاد قلوبهم والمرض الّذى ذكره الله جلّ ثناؤه انّه فى اعتقاد قلوبهم هو شكّهم فى امر محمد وما جاء به من عند الله وتحيّرهم فيه آه وانّما قلنا انّه لا يحتاج الى هذا التأويل لانّ الاعتقاد هو الفعل الذى يكون من القلب الحالة الثابتة فيه فالانحراف المتحقق فيها يكون مرضاً القلب نفسه وفى تفسير الآية وجوه اخر لا تبعد عن الصحة ذكرها الرازى وغيره قال: قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل ——— فنقول لا بدّ من التأويل وهو من وجوه (الاوّل) يحمل المرض على الغم لانّه يقال مرض قلبى من امر كذا — فهؤلاء لمّا اشتدّ عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا اى زادهم غماً على غمّهم بما يزيد فى اعلاء امر النبى صلّى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه (الثّانى) انّ مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى فى سورة التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنّهم لما ازدادوا رجسا عندها ولما لمّا كفروا

وكفروا بها قيل ذلك وكقوله تعالى حكاية عن نوح (انّى دعوت قومى ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائى الا فرارا) — وقال (وليزيدنّ كثيرا منهم ما انزل اليك من ربّك طغيانا وكفرا) وقال فلمّا جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا — (الثالث) المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله قاتلهم الله انّى يؤفكون (الرّابع) انّ العرب تصف فتور الطرف بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير:

انّ العيون الّتى فى طرفها مرض قتلننا ثمّ لم يحيين قتلانا

فكذا المرض ههنا انما هو الفتور فى النّية (الخامس) ان يحمل المرض على الم القلب وذلك انّ الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربّما صار ذلك سببا لتغيّر مزاج القلب وتألمه وحمل اللّفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان اولى من سائر الوجوه آه

ولا يخفى عليك انّه على تقدير ان يكون المراد من المرض هو الكفر فانّ الظاهر من الآية الشريفة انّ هنا مرضاً ثابتاً فى قلوبهم بانفسهم وليس مستندا الى الله سبحانه ثم ترتب على هذا المرض ان اضاف الله سبحانه اليه زيادة من قبله فيدلّ على انّ الكفر الابتدائى ليس مخلوقا لله سبحانه وهو مخالف لمذهبهم فى هذا الاصل.

ثمّ انّ ماذكر من الوجوه فى معنى المرض ليس فيها التأول بالتجوّز فى لفظ المرض اذ المرض كما ذكرناه هو انحراف الشيئ عن مزاجه الطبيعى وعدم بقائه على ماله من الاستقامة وهذا المعنى منطبق على جميع تلك الوجوه على اختلاف المراتب والدّرجات فلا يلزم ان يخص بشيئ منها لكنّ العناية فى الاسناد الى الله سبحانه فى قوله (فزادهم الله مرضا) تختلف باختلاف تلك الوجوه فان قلنا انّه لا يمكن فى استعمال واحد الجمع بين العنايات المختلفة فلا بدّ من اختصاصه ببعض الوجوه

دون بعض، وحيث انه ليس بعض منها اقرب الى التحفظ من بعض فيحصل الاجمال الموجب للترديد والاحتمال وان قلنا ان الاسناد امر واحد وما ذكر من الوجوه كلها جهات تعليلية لذلك الاسناد بحسب انحاء المرض واشئونها التي الكثير منها متلازمة في التحقق فلا غرو ان يراد مطلق المرض على اختلاف انحائه وزيادته من الله سبحانه على اختلاف صورها بحسب اختلاف الاقسام فزيادته للغم بزيادته في اسبابه وللكفر بزيادته في التكاليف والمنع من التوفيق ولفتوى الشبهة كذلك وللألم بالزيادة فيما يكرهونه الى غير ذلك من انحاء الانحرافات الحاصلة في انفسهم بانواع الاسباب.

محل التعقل والادراك

القلب ام الدماغ؟

لقد جاء في كثير من المواضع في القرآن اسناد الافعال النفسية من التعقل والادراك الى القلب منها قوله: لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها. فتراه قد جعل الفقه فعلا للقلب مثل ما جعل الابصار فعلا للعين والسمع فعلا للاذن على وزان واحد وقوله: انها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فجعل البصر الذي ادبه به ملاحظة الحقائق من شأن القلب ولذا نسب اليه العمى المقابل له بالعدم والملكة ومن هذا الباب قوله في الآية السابقة: ختم الله على قلوبهم وفي هذه الآية: في قلوبهم مرض

ولكن الثابت عند الاطباء ان الادراك ينتسب الى الدماغ وباختلاف اوضاعه تختلف احواله في الزيادة والنقصان حتى ان الجنون انما يتحقق بالاختلال في بعض تجاويف الدماغ وبذلك قد يقوم المتجدد دون للطعن في القرآن الكريم ومنافاته للعلم والحقيقة ويقاومهم اهل الدين بآيات القرآن الدالة على بطلان الآراء المخالفة قال الرازي في تفسير الآية السابقة، قوله (ختم الله على قلوبهم)

يدل على ان محل العلم هو القلب اهـ وعقد شيخنا الامام البلاغي في مقدمات تفسيره مقاما مفردا في اثبات ذلك قال:

ان القرآن الكريم كثيرا ما ينسب التعقل والادراك والاهتداء ونحو ذلك الى القلب والمتجددون ينسبون الادراك وآثاره الى الدماغ ويعتمدون في حدسهم في ذلك على انهم رأوا تلافيف الدماغ اي عقده في الانسان اكثر منها في سائر الحيوانات وان الاعصاب الجمجمية المتصلة بظاهر الدماغ والمنتشرة الباقية في باطنه مرتبطة باعصاب آلات الحس كالاذن والعين وغيرهما ولكن مباحث التشريح تقف دون حدسهم هذا فان المجموع العصبي والنخاع الممتد الى الفقرة القطنية الاولى التي هي تحت الفقرة الثانية عشر من الظهر هذه كلها كمخ الدماغ في كونها مكونة من الجوهر السنجابي والجوهر الابيض فلا ميزة لتكوين الدماغ لكي يحدس امتيازه عنها بكونه كرسي الادراك والتعقل دونها وان الاعصاب كما ترتبط بآلات الحس ترتبط ايضا بالقلب والكبد والمعدة بل حتى الاسنان واعضاء البدن الى انامل اليدين والرجلين واما ما يتراءى من ان صغر الدماغ يقارن ضعف الادراك والتعقل الى ان يصل الحال الى البله فلا يدل على مدعاهم بل يجوز ان يكون خروجه عن المقدار الطبيعي للانسان ككثير من العوارض البدنية موجبا لضعف الجزء الآخر العاقل في اداء وظيفته واما التفاوت بين ادمغة الرجال وبين ادمغة النساء فهو جار في قلوب الصنفين ايضا. هذا مع ان الدماغ يزيد نموه في زمان قلة القوة العاقلة الى السنة السابعة ثم ينمو بطيئا الى الرابعة عشرة ويتقهقر نموه الى العشرين ومنها الى الثلثين ويقف عند الاربعين ثم ينقص وزنه في كل عشر سنين نحو اوقية مع ان الانسان من العشرين فما زاد يزداد في قوة التعقل ويترقى في كونه اقوى واحسن تعقلا وادراكا والقلب لا يزال يأخذ بالنمو والزيادة الى الادوار الاخيرة من الحيوة ولا سيما في الذكور وهذا انسب بأن منه حسن التعقل وجودة الادراك مضافا الى ان القلب هو مبدء الحركة الحيوية

المديرة للدورة الدموية واسباب الحيوة والنمو وتوزيع القوى على جميع اجزاء البدن فهو انسب من غيره بان تستخدمه الروح الحيوانية فى اعمالها العقلية وايضا ان بناء القلب مؤلف من حلقات ليفية والياف عضلية وكلها على نوع مدهش من التضخم والتصالب والتشبك بحيث يقال ان البناء العضلى للقلب لم يعرف كما ينبغى الى الآن. وان بناء القلب والياف العضلية اكثر واكثر تضخما وتصالبا وتشكلا من البناء الّذى امتازت به عضلات الحيوة الحيوانية الحساسة للارادة الّتى هى من اعمال النفس والممتثلة فى اعمالها لامرها وهذا كله يشير الى انه لعضلية القلب ومميزة بنائه عمل نفسى كبير فائق يفوق ما ذكر لعضلات الحيوة الحيوانية وانسب ما يكون بذلك هو الادراك والتعقل. نعم يمكن ان يكون الدماغ محفظة لصور المدركات الّتى يستودعها القلب اياه.

وخلاصة الحجة فى ذلك هو انّ وجوه الاعجاز فى القرآن الكريم حجة على انه منزل من الله خالق القلب والدماغ بعلمه وحكمته. وقد اخبر بانّ محل الادراك والتعقل وآثاره هو القلب آه.

وبضدّ ذلك قد حاول بعض تأويل ما ورد من القرآن فى ذلك حتى لا يخالف الثابت عندهم فى امر التعقل وتعلّقه بالدماغ لا القلب ومن ذلك ما نقله الشيخ محمد حسين الاصفهانى فى تفسيره عند ذكر معنى القلب قال قال بعض المحققين انه يطلق على لطيفة ربانية وروحانية لها بهذا القلب تعلق وتلك اللّطيفة هى المعبّر عنها بالقلب تارة وبالنفس اخرى وبالروح اخرى وبالانسان ايضا وهو المدرك العالم العارف وهو المخاطب المطالب المعاقب وله علاقة مع القلب الجسدانى وقد تحيّر اكثر الخلق فى ادراك وجه علاقته وان تعلقه يضاهى تعلق الاعراض بالاجسام او الاوصاف بالموصوفات او تعلق المستعمل للآلة بالآلة او تعلق المتمكن بالمكان وشبه ذلك انتهى وفى الصحاح القلب الفؤاد وقد يعبّر به عن العقل قال الفراء فى قوله تعالى انّ فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب اى عقل آه.

ولنا فى امثال هذا الباب مسلك خاص ورأى مفرد نرجو من الله سبحانه

ان لا يتخلّف عن الحقيقة وذلك انه لا شك انّ القرآن انّما نزل هدى للنّاس فى امر آخرتهم ودنياهم من وجهتى الاعتقاد والعمل فكان من المهمّ لديه والواجب الّذى اخذه على عاتقه بيان المعارف الدّينيّة والاحكام الشرعية ومحو ما هناك من المزاعم الباطلة فى الاديان واما ما وراء ذلك من فنون الصنائع والمعارف المتعلّقة باشياء الكون فلم يكن من وجهة قصده ومبدئه الكشف عنها والمصارحة بالحقائق فيها الّا عفوا من حيث تقتضيه ضرورة الاحتجاج على حقيقة المبدأ والمعاد او التعرّض لما يتعلّق بذلك من التبشير والانذار.

ثم لا يخفى انّه كانت حينما نزل القرآن مبادئ ثابتة وحقائق راهنة لدى النّاس فى امور الكائنات وتعليلها بالاسباب قد تلقاها الخلق بالقبول وحسبوها آخر نقطة يبلغ اليها الاكتشاف كما هو الشأن فى فلسفة الطبيعة على كل عصر وزمان ولو ان القرآن الحكيم قد قام على تلك الآراء بالرد والابطال لحسبه الناس بدعا من الامر فقاموا على وجهه يعارضونه ويصادمونه بما لديهم من حول وطول فقامت هناك معركة عنيفة فى اثبات هذه الامور وردها معركة تستوعب الزمان وتفنى الاجيال. ولو لزم القرآن هذه الخطّة او اشتبك معهم فى هذه المعركة لاضاع مرامه واضلّ قصده من توجيه الانظار الى ما يهمّ من الحقائق الروحية المتعلقة بالمبدأ او المعاد وذهبت جهوده كلّها سدى على نقطة حركة الارض مثلا واثبات الاثير والقوى الكهربائية وغير ذلك.

فكان من اللّازم فى الحكمة المطلقة ان يترك هذا الباب على طيّه وتوخذ هذه الامور على سبيل الاصول الموضوعة تذكر على ما هو المرتكز فيها عند عامّة الخلق اذا دعت الحاجة الى ذكرها لاجل الاحتجاج. او لتمثيل بعض ما هو المهمّ لديه من شئون الآخرة. وان ذكر ما يخالفه فعلى نحو من الرمز والاشارة تتفطن له ذووا العقول الثاقبة اذا كشف الزمان عن تلك الاسرار الخفيّة.

ثم انّ للعقائد العامّة والمرتكزات العرفية وما جرت عليها الطباع والعادات لتأثيرا عظيما فى تشكيل الاستعارات والكنايات الّتى عليها بناء التحاور فى المخاطبات الدّائرة بين اهل اللسان الا ترى انّه حيث كان اعتقاد الخلق انّ العمران

بالارض منحصر فى هذا الرّبع المسكون الباقى فوق الماء من قطرها جعلوا الكناية عن جميع الدّنيا وكلّ الارض لفظة (الرّابع المسكون) وقد بطل ذلك الاعتقاد باكتشاف (امريكا) ومثل ذلك كثير يجده المتتبّع فى محاورات اللّغة وهذه الكنايات الدّائرة وان كانت مبتنية على عقيدة خاصّة فانّه اذا شاعت التّكنية بها عند العرف فلابدّ لكل متكلّم بتلك اللّغة ان يأتى بها عند ارادة افادة معانيها المكنى بها وان كان غير معتقد لما كان يبتنى عليه تلك الكناية من اعتقاد خاص.

وهذا باب واسع يجرى فى الفلكيات والطبيعيات والهندسيّات بنحو واحد وعلى هذا حيث كان القرآن قد نزل باللّغة العربيّة وكان القصد فيه مخاطبة الناس بالديهم من نواميس التحاور والخطاب فكان لا محيص له ولا معدل عن استعمال ما جرت عليه محاوراتهم فى الحقائق والمجازات وان كان شيئ منها مخالف الواقع الحقيقة بحسب معناه المطابقى الّا انّ الغرض منه انّما يكون القاء ذلك المعنى المطوّى فى طيّه المراد القاؤه بحسب اللبّ والنّتيجة.

وعلى هذا فلا ارى من اللّزوم تأويل هذه الآيات على نحو يطابق النظريّات الحديثة فى العلم لا سيّما وانّ الحقيقة غير ضمينة بان تكون مطابقة لهذه النظريات خاصّة وكم قد تحوّلت الآراء وتبدّلت المزاعم وتطوّرت النظريّات بحيث لا يبقى ثقة ولا ركون على شيئ منها انّه لا يتبدّل ولا يتحوّل ولا ارى جعل تلك الآيات دليلا على بطلان هذه الآراء والنظريّات وجعل هذه الآراء مناقضة لما ثبت فى الدين بعد ما لم يكن ذكرها فى الدّين على نحو التنصيص والتعبّد الموجب للتّسليم وانّما كان ذكرها عفوا لاجل كونها من المرتكز فى الاذهان. فان كان يراد البحث فى مثل هذه المسائل فليكن البحث علميّا مبتنيا على حجج فنّيّة لا بحثا دينيّا مبتنيا على حجج شرعيّة.

ولا يخفى انّه مهما كان الطبّ يقرّره فى امر التعقّل وعلاقته بالدماغ فالمرتكز فى الاذهان منذ قديم الزمان انّما هو تعلّقه بالقلب وعليه جرت الاستعمالات العرفيّة فى الاستعارات والكنايات فلم يكن القرآن ليجرى فى هذا الباب الّا على

ذلك المنهاج ولا موقع فيه للايراد والانتقاد وان جاءت الاشارة الى تعلّق امر التعقل بالدّماغ فى بعض كلمات الرّاسخين فى القرآن منها قول امير المؤمنين علىّ عليه السّلام فى وصف جماعة بسوء الرّأى وضعف العاقلة: اخفّاء الهام وسفهاء الاحلام ولا يخفى انّ الكناية بخفّة الهام عن ضعف العقل انّما تصحّ مع علاقته بالدّماغ.

وخلاصة القول انّ القرآن لم يخبر فى شيئ من آياته بانّ محلّ التعقّل هو القلب اريد بقولى لم يخبر انّه لم يجعل ذلك هو محطّ التنصيص والاعلام وغاية ما هنالك انّه قد عبّر فى مواضع ارادة نفى التعقل وفساد العاقلة بالمرض فى القلب والعمى للقلب والختم على القلب ونحو ذلك وذلك انّما هو للجرى على المرتكزات العامّة والطريقة العرفيّة فلا نقول انّ معنى القلب فى مثل هذه المواضع هو شيئ غير المعروف من معناه لكن المراد منه لبّ ما هى الحاسّة العقليّة فلا يدل على تعيّن القلب لذلك فى واقع الحقيقة وقد يكون التعقّل فى الواقع متعلّقا بالدّماغ ومع ذلك فى مقام الكناية عن فساد المزاج العقلى يصحّ ان نقول انّ فى قلبه مرضا كما فى القرآن او قلبه منكوس كما فى الاخبار للجرى على طريقة النّاس فى مثل هذا الاستعمال.

ولهم عذاب اليم الاليم فعيل من الالم وهذا الوزن على الاغلب يكون بمعنى اسم المفعول كالقتيل بمعنى المقتول لكنّه قد يجيئ بمعنى اسم الفاعل كما يقال ضرب وجيع بمعنى موجع والله بديع السموات والارض بمعنى مبدع ومنه قول عمرو بن معد يكرب الزبيدى:

امن ريحانة الدّاعى السّميع   يؤرّقنى واصحابى هجوع

بمعنى المسمع ومثله النذير بمعنى المنذر وعلى هذا فالاليم هو المؤلم ومنه قول ذى الرّمة:

ويرفع من صدور شمردلات ⁂ يصدّ وجوهها وهج اليم

ذكره الطبري ووافقه الطبرسيّ ره وانكر ذلك ابو السعود فقال: اليم اى مؤلم يقال ألم وهو اليم كوجع وهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كما فى قوله: تحية بينهم ضرب وجيع

على طريقة جدّ جدّه فانّ الاليم والوجيع حقيقة للمؤلم والمضروب كما انّ الجدّ للجاد وقيل هو بمعنى المؤلم كالسّميع لمعنى المسمع وليس ذلك يثبت آه ولا وجه للانكار بعد تواردالشواهد ولعدالتجوز بخلافه.

بما كانوا يكذبون قال الطبرى: انّ الله عزّ وجلّ انبأ عن المنافقين فى اوّل النبأ عنهم فى هذه السّورة بانّهم يكذبون بدعواهم الايمان واظهارهم ذلك بالسنتهم خداعا لله عزّ وجلّ ولرسوله وللمؤمنين — فاولى فى حكمة الله جلّ جلاله ان يكون الوعيد منه لهم على ما افتتح به الخبر عنهم من قبيح افعالهم وذميم اخلاقهم دون ما لم يجر له ذكر من افعالهم اذ كان سائر آيات تنزيله بذلك نزل وهو ان يفتتح ذكر محاسن افعال قوم ثمّ يختم ذلك بالوعد على ما افتتح به ذكره من افعالهم ويفتتح ذكر مساوى افعال آخرين ثمّ يختم ذلك بالوعيد على ما ابتدأ به ذكره من افعالهم فكذلك الصحيح من القول فى الآيات التى افتتح فيها ذكر بعض مساوى افعال المنافقين ان يختم ذلك بالوعيد على ما افتتح به ذكره من قبائح افعالهم فهذا مع دلالة الآية الاخرى على صحة ما قلنا وذلك قول الله تبارك وتعالى: اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انّك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون. اتخذوا ايمانهم جنّة فصدّوا عن سبيل الله انّهم ساء ما كانوا يعملون والآية الاخرى فى المجادلة: اتّخذوا ايمانهم جنّة فصدّوا عن سبيل الله فلهم عذاب مهين آه وقال ابو السعود: (بما كانوا يكذبون) الباء للسببيّة او للمقابلة وما مصدريّة داخلة فى الحقيقة على يكذبون وكلمة كانوا مقحمة لافادة دوام كذبهم وتجدّده اى بسبب كذبهم او بمقابلة

كذبهم المتجدّد المستمر الذى هو قولهم آمنّا بالله وباليوم الآخر وهم غير مؤمنين — ويجوز ان يكون محمولا على الظاهر بناء على رأى من يجوّز ان يكون لكان الناقصة مصدر كما صرح به فى قول الشاعر:

ببذل وحلم ساد فى قومه الفتى ⁂ وكونك ايّاه عليك يسير

اى لهم عذاب اليم بسبب كونهم يكذبون على الاستمرار وترتيب العذاب عليه من بين سائر موجباته القوية اما لانّ المراد بيان العذاب الخاص بالمنافقين بناء على ظهور شركهم للمجاهرين فيما ذكر من العذاب العظيم — واما للايذان بان لهم بمقابلة سائر جناياتهم العظيمة من العذاب ما لا يوصف واما للرمز الى كمال سماجة الكذب نظرا الى ظاهر العبارة المخيلة لانفراده بالسببية مع احاطة علم السامع بان لحوق العذاب بهم من جهات شتى وان الاقتصار عليه للاشعار بنهاية قبحه والتنفير عنه آه

وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ قَالُوْا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ

معنى الفساد فى الارض "الفساد" ضد الصّلاح وهو ما يدخل من الاختلال فى الشيئ فيخرجه عن سلامته الاصلية ولا يخفى انه كما للجسم الانسانى تركيب من العناصر المتضادة والاخلاط المتباينة على نحو من الاعتدال المناسب المتوسط بين طرفى الافراط والتفريط فكلما بقيت تلك الاجزاء على النظام الواجب فى اجتماعها بقى الجسم على سلامته وهو صلاحه وكلّما زال ذلك الاجتماع والايتلاف من بينها حصل الفناء والدثور فى الجسم وهو فساد له فكذلك المجتمع البشرى ينتظم امره بالاجتماع والايتلاف بين الطبقات والآحاد ويضمحل نظامه بالفرقة والتشتت وليس اجتماع الاجزاء فى الوجود او المحل كيفما اتفق كافيا فى تحصيل المركب ما لم يكن بين الاجزاء تناسب وارتباط اى يكون كل جزء بنسبة خاصة من الآخر يراعى فيه الاقتران به والايتلاف معه ولولا ذلك لم يحصل من اجتماعها شيئ واحد يقال له المركب.

هكذا الجامعة البشرية انما يقوم نظامها بتواصل خطوط الولاء بين الآحاد

ومراعاة كل لصالح الاخرين ولولا ذلك اضمحل النظام وتداعت اركان السلام والوئام. هذا هو الفساد بالنظر الى الهيئة الاجتماعية والصورة التركيبية.

وقد يسرى الفساد الى المركب من الفساد فى بعض مفرداته بان يكون ناقص الحظ من الوجود وماله من آثاره مخلا بما يطلب من افعاله واعماله فيوصف المجتمع ح بالفساد لفساد اجزائه الا ان يكون الصالح من الاجزاء غالبا غلبة يضمحل فيها وجود الفاسد بالمرة.

وعلى هذا فالذنوب والآثام التى يقترفها آحاد البشر تكون فسادا فى المجتمع البشرى ويختلف باختلاف تلك الآثام فى الاهمية والكثرة

ثم انك اذا نظرت الى الظرفية فى قوله تعالى (لا تفسدوا فى الارض) تجد انه ليست هذه الظرفية باعتبار كون الارض محلا لوجود الفساد اذ لا فائدة ح لهذا القيد فان كل فساد يظهر فى الانسان لابد ان يكون محله هى الارض ولكنها لبيان التعلق والاسناد اى لا تجعلوا الارض فاسدة بما تأتون من الاعمال ولذلك جاء فى موضع آخر من القرآن "لا تفسدوا فى الارض بعد صلاحها" فقوله (بعد صلاحها) دليل على ان الفساد متعلق بالارض لا غير ولا يراد من فساد الارض فسادها بما انها جسم من الاجسام وذلك بجعلها خرابا او مواتا لا تصلح للحرث والزرع. هذا مما لا علاقة له بما هو مساق العبارة فى هذه الآيات وانما المراد منه فسادها باعتبار اهلها على حد قوله سبحانه (واسئل القرية) يعنى اهلها ثم لا عبرة بما على الارض من جماد ونبات وحيوان وانما هو فساد للنوع البشرى الذى هو العمدة فى هذه الكائنات وتلخص من ذلك ان المراد من الفساد فى الارض ايقاع الفساد فى المجتمع البشرى بما يخالف نواميس النظام

ثم على ما قدمنا من سريان الفساد الى المجتمع لفساد الاجزاء والافراد فكل اثم يأتى به احد من الناس يكون فسادا فى الارض والى هذا ينظر تفسير الطبرى حيث يقول: الافساد فى الارض العمل فيها بما نهى الله جل ثناؤه عنه وتضييع ما امر الله بحفظه كما قال جل ثناؤه فى كتابه مخبرا عن قيل ملائكته (قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) يعنون بذلك أتجعل فى الارض من يعصيك ويخالف امرك فكذلك صفة اهل النفاق

مفسدون فى الارض بمعصيتهم فيها ربهم آه.

ولكن الظاهر انه لا يظهر ح فائدة للتقييد بقوله (فى الارض) اذ كل فساد ح فساد فى الارض ولا يوجد فساد غيره ابدا بل المتبادر من اسناد الحكم الى المركب هو كونه بالنظر الى جهته التركيبية وهيئته الاجتماعية.

والذى نفهم من مساق الكلام فى مثل قوله (لا تفسدوا فى الارض) هو الفساد فى المجتمع بما يضر الهيئة الاجتماعية ويخالف الصلاح العام الشامل للعباد وينطبق عليه تفسير ابى السعود حيث يقول:

" الفساد فى الارض تهييج الحروب والفتن المستتبعة لزوال الاستقامة عن احوال العباد واختلال امر المعاش والمعاد والمراد بما نهوا عنه ما يؤدى الى ذلك من افشاء اسرار المؤمنين الى الكفار واغرائهم عليهم وغير ذلك من فنون الشر وكما يقال للرجل لا تقتل نفسك بيدك ولا تلق نفسك فى النار اذا اقدم على ما تلك عاقبته" آه

ومن ذلك تعلم مكان التفاوت بين الفساد الشخصى وبين الفساد فى الارض ولكن ذلك اذا كان الخلق السيئ لازما للشخص غير متعد الى المجتمع ولكنه اذا تجاوز عنه وبلغ الى المجتمع دخل فى الفساد فى الارض.

مثال ذلك ان الالتزام بالطاعات من الصلوة والصيام من حقوق الله سبحانه اللازمة اللازبة بالشخص لا علاقة له مع الغير

فاذا كان الانسان تاركا لهذه الواجبات كان آثما فيما بينه وبين ربه ولا يطلق عليه الفساد فى الارض ولكنه اذا تعدى منه الى المجتمع بان قام داعية الى ترك الصلوة ونحوها. يمنع الناس من اتيانها ويستهزئ بالمقيمين لها كان من المفسدين فى الارض لمحاولته سريان ما فيه من السموم المردية الى افراد الشعب كافة. وهكذا المبادئ الفاسدة والعقائد الباطلة مهما كانت مكنونة فى شغاف الانفس لم تكن من الفساد فى الارض فى شيئ ولكنها اذا خرجت الى مسرح الاعلان والابلاغ اندرجت تحته لا محالة.

واما الآثام الاجتماعية كالتفريق بين الاحبة واثارة الشحناء بين اقوام والسعاية الى

الحكّام واضرام الحروب فذلك كله هو المسمّى بالفساد فى الارض اولا وبالذات

صعوبة التمييز بين المصلح والمفسد

من الصعب العسير على عامّة الخلق التمييز بين المصلح والمفسد حيث كان كل منهما يعمل عملا يعود الى الخلق وهو يشبه عمل الآخر

ولكنهما يفترقان فى القصد والنتيجة فيقع الاشتباه فى تعيين حدودهما للبسطاء من الناس وذلك لاتحاد الاسباب الموصلة الى الصلاح والفساد حتى ان القتل وسفك النفوس ونهب الاموال من الامور التى تعدّ اجلى الافراد للفساد فى الارض قد تأتى اصلاحا للخلق وحسما لمواد الفساد واستئصالا لشأفته ومن جراء ذلك كان كل مصلح يوسم لدى المناوئين وذوى الاغراض الرديئة بالفساد وكان كل مفسد يتسم لدى الناس بالاصلاح ولا يقتنع المفسد مهما اربى فى غلوائه بانّه من المفسدين ولكن يدّعى انه من اكبر المصلحين ولا ينجو من كان من المصلحين بان يعد من المفسدين وفى القرآن ما يمثل كلا هذين الامرين احسن تمثيل فمن الاول قوله سبحانه فى هذا المقام (واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انّما نحن مصلحون) واتمّ ذلك باحسن تصوير فى قوله: (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو الدّ الخصام واذا تولّى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد) ومن الثانى قوله سبحانه: (وقال الملأ من قوم فرعون اتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض) وقد عارضهم الله سبحانه فى نسبة الفساد الى موسى فقلبها عليهم حكاية لحديث موسى مع السّحرة: (فلما القوا قال موسى ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ان الله لا يصلح عمل المفسدين) وقال تقريعا لفرعون عند غرقه: (الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) وقال: مخبرا بنبأ فرعون: (ان فرعون علا فى الارض وجعل اهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبّح ابناءهم ويستحيى نساءهم انه كان من المفسدين)

فمن الواجب على كل ذى بصر التدقيق فى النقد والتمييز بين المحق والمبطل والمصلح والمفسد فى كل عصر لئلا يقع فى شباك الباطل المزوّق المموه ولا يقاوم الحق المخذول المهتضم.

ومن هذا الباب كان ادّعاء المنافقين انّهم مصلحون مع كونهم مفسدين بالحقيقة كما شهد عليهم القرآن.

واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انؤمن كما آمن السفهاء الا انّهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون

كشف لحال المنافقين فى تحذلقهم بما اختاروه من السياسة التى يرونها توافق الحزم والاحتياط حيث انهم يجدون الاسلام قد علا عليهم بحوله وطوله وامتدّ رواقه على عامّة جزيرة العرب فلو تظاهروا بالخلاف والخصام معه لسطا عليهم ببأسه وشوكته فاستأصل جذورهم وقطع دابرهم ودمّرهم تدميرا ولو انحازوا اليه بكل جهدهم ودانوا به دينا صحيحا فهم لا يأمنون لضعف اعتقادهم ان تعود الكرّة للكفر فيمحق الاسلام ويمحو اثره فمن هذه وذلك قد اتّخذوا فيما يزعمون طريقا وسطا واخذوا بالحائطة فى امرهم اذ اصبحوا يؤمنون بظاهر القول ولا يكاشفون النبىّ واتباعه بانكاره وتكذيبه حتّى يحوزوا بذلك ما للمسلمين من حقوق وغنائم فى الاموال ويبطنون الكفر والعناد فلا يزالون ملازمين لطواغيتهم من رؤساء الكفّار يدسون اليهم اخبار المسلمين ويناصحونهم بما يخفف عنهم وطأة الاسلام حتى لا يفقدوا منهم الحفاوة بهم والرعاية تحفّظا عما عسى يصيب المسلمين من نكبات وكوارث فى غابر الايام وهذه كانت الخطة التى يحجّون بها فيما عند انفسهم ويرونها السياسة الحازمة الموافقة للحكمة والدهاء والتى تقتضيها الحنكة والتجارب بعكس ذلك يرون المؤمنين المخلصين يبذلون انفسهم والنفائس فى الذبّ عن حوزة الدين وحماية حمى الاسلام ويقاسون الصّعاب ويكابدون الشدائد فى هذا السبيل فيرمونهم بوهاء العقل وأفن الرّأى وضعف البصيرة حيث انهم يضحون كل ما لهم من الشئون والاعراض حتى النفوس على شيئ هو لدى هؤلاء المنافقين لا شيئ وليس الّا كلمع السراب اونار الحباحب وبذلك اصبحوا يسمّونهم فى مجالسهم السرّية بالسفهاء ويرون انفسهم العقلاء فلذا عاتبهم معاتب ممن يقف على خبايا اسرارهم ونوايا هم على ما يرتكبون من الدسّ والتدليس والتمويه والتلبيس والمراء والرئاء فقال لهم ماهذا الايمان المموه المغشوش الذى

تؤمنونه انتم؟ (آمنوا كما آمن النّاس) اى الآخرون ممّن سواكم من المسلمين المؤمنين المخلصين قال الطبرى انّما ادخلت الالف واللّام فى الناس وهم بعض الناس لا جميعهم لانّهم كانوا معروفين عند الذين خوطبوا بهذه الآية باعيانهم وانّما معناه آمنوا كما آمن الناس الذين تعرفونهم من اهل اليقين والتصديق بالله وبمحمّد وما جاء به من عند الله وباليوم الآخر فلذلك ادخلت الالف واللّام فيه كما ادخلتا فى قوله: (الذين قال لهم النّاس انّ النّاس قد جمعوا لكم فاخشوهم) لانّه اشير بدخولها الى ناس معروفين عند من خوطب بذلك آه وقال ابو السعود: اللّام للجنس والمراد بالنّاس الكاملون فى الانسانية العاملون بقضية العقل فان اسم الجنس كما يستعمل فى مسماه يستعمل فيما يكون جامعا للمعانى الخاصة به المقصودة منه ولذلك يسلب عمّا ليس كذلك فيقال هو ليس بانسان وقد جمعهما من قال: (اذ الناس ناس والزمان زمان) او للعهد والمراد به الرسول صلّى الله عليه وسلّم ومن معه او من آمن من اهل جلدتهم كابن سلام واضرابه آه ويمكن ان يستفاد من اطلاق هذه اللفظة ان المعروفين بسمة النّفاق من المسلمين كانوا يومئذ اقل فى جنب المسلمين الذين لا يعرفون بهذه الصفة وان جمهرة الخلائق فى ذلك اليوم يعدّون مسلمين مؤمنين مخلصين وانّما كانت حثالة من الناس وشرذمة منهم يتوسّمون لدى الخلق بسمة المنافقين لذلك قد اطلق على من سواهم لفظة (النّاس) ودعوا الى الانتظام بسائر الجمهور فقيل (آمنوا كما آمن النّاس) قال الرازى: اى ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الآية على انّ مجرّد الاقرار ايمان فانّه لو لم يكن ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الّا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنوا كافيا فى تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقى عند الله هو الذى يقترن به الاخلاص اما فى الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تأكيده بقوله كما آمن الناس اه فاذا قيل لهم ذلك (قالوا انؤمن كما آمن السفهاء) والسفهاء جمع سفيه كالعلماء جمع عليم والحكماء جمع حكيم والسفيه الجاهل الضعيف الرأى القليل المعرفة بمواضع المنافع والمضارّ ولذلك

سمّى الله عزّ وجلّ النّساء والصّبيان سفهاء فقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التّى جعل الله لكم قياما) واصل السفه الخفّة يقال ثوب سفيه اذا كان رقيقا باليا وسفهت الريح الشيء اذا حركته قال ذو الرمّة:

جرين كما اهتزت رياح تسفهت اعاليها مرّ الرياح الرواسم

وقال ابو تمام الطائى:

سفيه الرمح جاهله اذا ما بدا فضل السفيه على الحليم

اراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه ويقال لبذيّ اللّسان سفيه لانّه خفيف لا رزانة فيه وانّما سمّوا ذوى الايمان الخالص الصريح من المسلمين (السفهاء) لانّهم عندهم يفعلون ما لا يوثق بنجاحه ولا يأخذون بالحيطة فى امرهم كما يأخذ بها هؤلاء المنافقين بالمراء والرّياء وكذلك حال كلّ منافق مع من يخلص الاذعان لحقيقة يؤمن بها ومن ثمّ ورد تطبيقه على من نافق فى تسليم ولاية على بن ابيطالب عليه السّلام وبيعته بامرة المؤمنين يوم الغدير عن الكاظم ع حيث قال (واذا قيل لهؤلاء الناكثين البيعة قال لهم خيار المؤمنين كسلمان والمقداد وابى ذر وعمار آمنوا برسول الله صلى الله عليه وآله وبعلى عليه السّلام الّذى وقفه موقفه واقامه مقامه واناط مصالح الدّين والدنيا كلّها به فآمنوا بهذا النّبى وسلّموا لهذا الامام وسلّموا لظاهره وباطنه كما آمن الناس المؤمنون كسلمان والمقداد وابى ذر وعمار قالوا فى الجواب لمن يفضون اليه من اهليهم الذين يثقون بهم يقولون لهم انؤمن كما آمن السفهاء يعنون سلمان واصحابه لما اعطوا عليّا خالص ودّهم ومحض طاعتهم وكشفوا رؤسهم لموالاة اوليائه ومعاداة اعدائه حتى اذا اضمحلّ امر محمّد صلى الله عليه وآله طحنهم اعداؤه واهلكهم سائر الملوك والمخالفين لمحمّد قال الله عزّ وجلّ (الا انّهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) اى انّهم الاخفّاء العقول والآراء الذين لم ينظروا فى امر محمّد حق النظر ليعرفوا نبوّته حتّى بقوا لتركهم تأمل حجج الله جاهلين وصاروا خائفين وجلين من محمّد وذويه ومن مخالفيهم لا يؤمنون انه ينقلب فيهلكون معه فهم السفهاء لم يسلم بنفاقهم هذا لا محبة المؤمنين ولا محبة اليهود وسائر الكافرين آه

قال الرازي انما قال في آخر هذه الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الاول ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي نظري واما ان النفاق وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس الثاني انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له اهـ .

واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن

تتميم لتصوير حال المنافقين فيما لهم من المداجنة والايهان والمخالفة بين الظاهر و الباطن وبين السر والعلن وبين المشهد والمغيب وذلك انهم اذا لقوا المؤمنين المخلصين (قالوا آمنا) بحقيقة الايمان وصراح الاعتقاد قال الرازي المراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك (الثاني) ان قولهم للمؤمنين آمنا يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب ان يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب اهـ ولا حاجة الى التجشم بهذا الاستدلال بعد ما عرفت فيما تقدم ان حقيقة الايمان هو الاعتقاد بالقلب ليس له واقع وراء ذلك وان الاقرار باللسان او العمل بالاركان انما يكون من شئونه وآثاره في مقام الكشف والظهور فالمحكي عنه المخبر به في الاقرار باللسان حتى من المنافق لا يكون الا ذلك المعنى المتعلق بالقلب وانما الشأن في مطابقة الحكاية للمحكي عنه وليس لفظ آمنا قالبا لبيان الاقرار باللسان خاصة حتى ممن لا يعلم منه هذا الاقرار سابقا وانما هو قالب لبيان التصديق بالقلب ولكن يوجد به الاقرار باللسان خارجا فله مع التصديق نسبة الحكاية ومع الاقرار نسبة الايجاد وهو من الجهة الاولى اخبار ومن الجهة الثانية انشاء واما دليل الرازي فهو اخص من المدعى لاختصاصه بمن يعلم منه الاقرار سابقا حتى لا يكون له حاجة الى بيانه مع ان قوله سبحانه (واذا لقوا الذين

آمنوا قالوا آمنا) الآية قد يشتمل بسعة نطاقه جمعا من المنافقين الذين يظهرون الاسلام عند لقاء المؤمنين بادئ بدء من غير سبق اقرار منهم بذلك ومع ذلك اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والمراد من قوله (خلوا الى شياطينهم) خلوا بشياطينهم والجالب لالى المعنى الذي دل عليه الكلام من انصراف المنافقين عن لقاء المؤمنين الى شياطينهم خالين معهم و الشياطين جمع الشيطان ووزنه فيعال من شطنت الدار اي بعدت وقيل هو فعلان من شاط يشيط اذا بطل والاول اصح لانه قد جاء في الشعر شاطن بمعناه قال امية بن ابي صلت :

ايما شاطن عصاه عكاه   ثم تلقى في السجن والاغلال

ويقال لكل متمرد من الجن والانس والدواب ولذلك جاء في القرآن (شياطين الانس و الجن) والمراد من (شياطينهم) في الآية الشريفة رؤساؤهم وقادتهم في الشر وروي عن ابي جعفر الباقر انهم كهانهم وكأنهم حين قالوا للمؤمنين (آمنا) خافوا ان ينمى هذا الخبر الى عمدهم وزعمائهم فيستاءوا بذلك ويظنوا ان منهم صبوة الى الدين الحق فلذلك حين خلوا اليهم طفقوا يعللون مقالتهم تلك للمؤمنين بما يروقهم ويلائمهم فقالوا (انا معكم) لا تظنوا بنا خلاف ذلك وجاءوا بالخبر مؤكد الظهور امارة الخلاف واما ما بلغكم عنا من القول للمؤمنين فهو استهزاء منا بهم والاستهزاء اصله الخفة من الهزء وهو العدو السريع يقال ناقته تهزأ به اي تسرع و يستهزءون بمعنى يهزءون مثل يستسخرون اي يسخرون وقر واستقر وعلا قرنه واستعلى قرنه ورجل هزأة يهزأ به الناس وهزأة يهزأ بالناس ويظهر مما حكاه الله سبحانه في هذه الآية من تصوير حال المنافقين مقدار ما في اكنان خواطرهم من القلق والوجيب وما في ضمائرهم من التقلقل والاضطراب وذلك من اللوازم الطبيعية للادغال والادهان فان المصارح بحقيقة الفؤاد يكون مطمئن الضمير هادئ البال واما المنافق فهو حيث يجد في نفسه الوليجة في الاعتقاد فهو لا يزال يرى نفسه على شفا جرف يخاف ان ينهار به فهو اذا رأى المؤمنين علم انهم لا يثقون به ولا يطمئنون اليه فيحاول تطمينهم بالايمان الغليظة على انه من المؤمنين واذا صادف الكافرين خاف انهم لا يطمئنون اليه فيحاول

استبيناً فهم بالتأكيدات البالغة على انه من الكافرين ولا يبرح على هذا الوجيب الاضطراب الذى يكون هو الكاشف عن سوء ضميره وفساد معتقده حتى ترفع الثقة عنه لكلا الطائفتين فيصبح خاسر الصفقتين راجعا الى حد الخيبة بخفى حنين.

الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون

لما كان قولهم (انما نحن مستهزءون) متضمنا للازدراء بالمؤمنين اذ الاستهزاء لا يكون الا مع الاستحقار والاستهانة ثارت الغيرة الجبارة لمنزل الوحى تعالى وتقدس لرد ذلك بما يبطل مزعمتهم ويظهر سخفهم ويكافئهم على سوء مقالتهم فقال (الله يستهزئ بهم) وهو استئناف فى غاية الجزالة والفخامة فكانه قال ان الله تعالى هو الذى يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذى يصير استهزاؤهم فى مقابلته كالعدم وتقديم المسند اليه لتقوية الحكم وللاهتمام باظهار المسند اليه وتثبيت ان الله هو الذى يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم باستهزاء مثله

الكلام فى اسناد الاستهزاء الى الله سبحانه

لقد اعضل الامر على كثير ممن يتصدى لتفسير الاية فى تصحيح اسناد الاستهزاء اليه سبحانه حتى ان الذين يجمدون على ظواهر الالفاظ فى غير هذا المقام مما يوهم الجبر او التشبيه ونحو ذلك لا يجدون مندوحة من تأويل لفظ الاستهزاء فى مثل هذه الاية قال الرازى فى اذيال تفسيره لاية التسمية: اعلم انه ورد فى القران الفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها فى حق الله تعالى فاحدها الاستهزاء قال الله تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه ان القوم لما قالوا لموسى اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ثم عدد اشياء اخر من هذا القبيل كالغضب والتعجب والتكبر والحياء ثم قال: واعلم ان القانون الصحيح فى هذه الالفاظ ان نقول لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها فى البداية وآثار تصدر عنها فى النهاية مثاله ان الغضب حالة تحصل فى القلب

عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها فى النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب فى حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقى عليه اهـ وعلى هذا فالاستهزاء وان كان فى البداية ذلك العمل الهزلى الذى لا يطابق الحقيقة وهو بهذا المعنى ممتنع الاسناد الى الذات الاحدية لكن الاثر الحاصل منه فى النهاية هو الاستحقار والاستهانة للمستهزأ به فاذا قيل ان الله يستهزئ بهم فمعناه انه يحقرهم ويستهينهم بسوء ما كسبت ايديهم قال الطبرى: اختلف فى صفة استهزاء الله جل جلاله الذى ذكر انه فاعله بالمنافقين فقال بعضهم استهزاؤه بهم كالذى اخبرنا انه فاعل بهم يوم القيامة فى قوله تعالى: يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب الاية وكالذى اخبرنا انه فعله بالكفار بقوله (ولا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير لانفسهم انما نملى لهم ليزدادوا اثما) وقال اخرون بل استهزاؤه بهم توبيخه اياهم ولومه لهم على ما ركبوا من معاصى الله والكفر به كما يقال ان فلانا ليهزأ منه منذ اليوم ويسخر منه يراد به توبيخ الناس ولومهم له او اهلاكه اياهم وتدميرهم بهم كما قال عبيد بن الابرص:

سائل بناجر ابن ام قطام اذ | ظلت به السمر النواهل تلعب

وقال اخرون قوله (يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم) على الجواب كقول الرجل لمن كان يخدعه اذا ظفر به انا الذى خدعتك ولم تكن منه خديعة ولكن قال ذلك اذا صار الامر اليه قالوا وكذلك قوله مكروا ومكر الله والله خير الماكرين والله يستهزئ بهم على الجواب والله لا يكون منه المكر ولا الهزء والمعنى ان المكر والهزء حاق بهم وقال اخرون قوله (انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم) وقوله (يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (فيسخرون منهم سخر الله منهم) و (نسوا الله فنسيهم) وما اشبه ذلك اخبار من الله انه مجازيهم جزاء الاستهزاء ومعاقبهم عقوبة الخداع فاخرج خبره عن جزائه اياهم وعقابه لهم مخرج خبره عن فعلهم الذى عليه استحقوا العقاب فى اللفظ وان اختلف المعنيان كما قال (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه (قال)

والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا ان معنى الاستهزاء في كلام العرب اظهار المستهزئ للمستهزأ به من القول والفعل ما يرضيه ويوافقه ظاهرا وهو بذلك من قيله وفعله به مورثه مساءة باطنا وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر واذ كان ذلك كذلك وكان الله جل ثناؤه قد جعل لاهل النفاق في الدنيا من الاحكام بما اظهروا بالسنتهم من الاقرار بالله ورسوله وبما جاء به من عند الله المدخل لهم في عداد من يشمله اسم الاسلام وان كانوا لغير ذلك مستبطنين من احكام المسلمين المصدقين اقرارهم بالسنتهم بذلك بضمائر قلوبهم وصحائح عزائمهم وحميد افعالهم المحققة لهم صحة ايمانهم مع علم الله عز وجل بكذبهم واطلاعه على خبث اعتقادهم وشكهم فيما ادعوا بالسنتهم انهم مصدقون حتى ظنوا في الآخرة اذا حشروا في عداد من كانوا في عدادهم في الدنيا انهم واردون موردهم وداخلون مدخلهم والله جل جلاله مع اظهاره ما قد اظهر لهم من الاحكام الملحقتهم في عاجل الدنيا وآجل الآخرة الى حال تمييزه بينهم وبين اوليائه وتفريقه بينهم وبينهم معد لهم من اليم عقابه ونكال عذابه ما اعد منه لاعدى اعدائه واشر عباده اهـ ورجح ما اختاره الى كونه من باب الاستعارة تشبيها لصنع الله سبحانه معهم بصنع المستهزئ الساخر وزاد العلامة الطبرسي من الشواهد على ارادة الجزاء قوله سبحانه: (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقول عمرو بن كلثوم:

الا لا يجهلن احد علينا … فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقال انما جاز ذلك لان حكم الجزاء ان يكون على المساواة وذكر ثانيا ان يكون معنى استهزاء الله بهم تخطئته اياهم وتجهيله لهم في اقامتهم على الكفر واصرارهم على الضلال والعرب تقيم الشيء مقام ما يقاربه في معناه قال الشاعر:

ان دهرا يلف شملي بجمل … لزمان يهم بالاحسان

وقال آخر:

كم اناس في نعيم عمروا … في ذرى ملك تعالى فبسق
سكت الدهر زمانا عنهم … ثم ابكاهم دما حين نطق

والدهر لا يوصف بالسكوت والنطق والهم وانما ذكر ذلك على الاستعارة والتشبيه وثالثا ان يكون معنى الاستهزاء المضاف الى الله انه يستدرجهم ويهلكهم من حيث لا يعلمون وقد روي عن ابن عباس انه قال في معنى الاستدراج انهم كلما احدثوا خطيئة جدد الله لهم نعمة وانما سمى هذا الفعل استهزاء لان ذلك في الظاهر نعمة والمراد استدراجهم الى الهلاك والعقاب الذي استحقوه بما تقدم من كفرهم ثم ذكر الوجه الاول والاخير مما تقدم عن الطبري ويؤيد ما اورده عن ابن عباس في معنى الاستدراج ما روي عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال اذا اراد الله بعبد خيرا فاذنب ذنبا اتبعه بنقمة ويذكره الاستغفار واذا اراد بعبد شرا فاذنب ذنبا اتبعه بنعمة لينسيه الاستغفار ويتمادى بها وهو قول الله تعالى (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون) بالنعم عند المعاصي وسئل ابو عبد الله ع عن معنى الاستدراج قال هو العبد يذنب الذنب فيملى له ويجدد له عندها النعم فتلهيه عن الاستغفار من الذنب فهو مستدرج من حيث لا يعلم وعنه عليه السلام قال كم من مغرور بما انعم الله تعالى عليه وكم من مستدرج بستر الله تعالى عليه وكم من مفتون بثناء الناس عليه اهـ وانما يكون هذا الاستدراج بعد تمام الحجة على عبده بما يقطع المعذرة فلا لطف حينئذ لانقطاع الامل من الطاعة بالمرة فيتوجه السخط والنكال اليه باهماله استتماما للبلية واستكمالا للسخطة والذي ورد به التفسير عن اهل بيت العصمة في الآية هو كونها بمعنى جزاء الاستهزاء نقل ذلك عن الصدوق باسناده عن ابن فضال عن الرضا ع قال سألته عن قول الله (الله يستهزئ بهم) فقال ان الله لا يستهزئ ولكن يجازيهم جزاء الاستهزاء و حيث ان الجزاء يكون من سنخ ما يجازى به فلا غرو ان يكون صنع الله سبحانه بهم مما يشابه في ظاهره صورة فعل المستهزئ الساخر ويكون من توابعه الاستحقار والاستهانة الذي هو من لوازم الاستهزاء في الخلق فتتطابق الاقوال ويصح اطلاق الاستهزاء على كل حال.

(ويمدّهم في طغيانهم يعمهون)

المدّ في اللّغة الزيادة في الشيء وقد حكي عن يونس الجرمي انّه كان يقول ما كان من الشرّ فهو مددت وما كان من الخير فهو امددت والشاهد له قوله سبحانه (ونمدّ له من العذاب مدّا) فجاء الفعل من المدّ وقال في النعمة (وامددناكم باموال وبنين) وقال (ايحسبون انّما نمدّهم به من مال وبنين) فجاء من الامداد ولذلك حيث كان المزيد فيه في المقام هو الطغيان وهو من الشرّ فلذا جعل الفعل من المدّ واسناد الزيادة في الطغيان الى الله سبحانه ممّا يتشبّث به الخصوم في اثبات كون الكفر من قبل الله سبحانه وهو ممّا لا موقع له بعد كون الآية الشريفة في مقام الذمّ واللّوم ولا يتوجه الذمّ واللّوم الّا على ما كان من فعل الشخص فلو كان اسناد المدّ الى الله من باب الفاعلية لكان مفاد اللفظ منافيا لمورده وكان المذكور في محل اللّوم هو الذي يوجب ارتفاع الذمّ واللّوم ولا ترتفع هذه الغائلة الّا بجعل الاسناد في قوله (يمدّهم) لا من باب الفاعلية بل من باب السببية الغير الموجبة للالجاء وهو اعطاء القدرة وتهيئة الاسباب والاستمهال وهو الّذي جاء التعبير عنه في موضع آخر بالاملاء قال تعالى: (ولا يحسبنّ الذين كفروا انّما نملي لهم خير لانفسهم انّما نملي لهم ليزدادوا اثما) وحيث انّ املاءه سبحانه اي استطالته لاعمارهم وتهيئة الاسباب الّا انّهم كان بسوء اختيارهم سببا لزيادة آثامهم فلذلك نسب الزيادة في الطغيان اليه فقال (يمدّهم في طغيانهم) اي انّه يمهلهم ويطيلهم الامداد في القوى والادوات الّتي يزداد دون معها في الطغيان بسوء اختيارهم وهو الموافق لما رواه الطبري عن ناس من اصحاب النبي (ص) قالوا يمدّهم يملي لهم وعلى تقدير جعل الاستهزاء في الشطر المتقدم بمعنى الفعل المشابه للاستهزاء من الاستدراج والاملاء فيكون قوله ويمدّهم في طغيانهم كالتفسير والتفصيل لذلك الاستهزاء المترتّب على نفاقهم وخداعهم وكذبهم واستهزائهم مع انّه

على تقدير الاسناد الفاعلي ايضا فمن الظاهر في قوله (يمدّهم في طغيانهم) انّ المسند الى الله سبحانه هي هذه الزيادة المتجدّدة من فعله واما نفس الطغيان الذي هو المزيد فيه فهو من فعلهم الذي نسب اليهم بهيئة الاضافة ولا غرو ان يكون فعلهم الحاصل اثما وعدوانا مستتبعا لعقوبة هي الزيادة فيه من الله وهو لاجل استناده الى سوء اختيارهم لا يوجب المعذرة لهم عند الله هذا كله بناء على كون الظرف صلة لقوله (يمدّهم) وقد ذكر الطبرسي ره في تفسير الآية وجهين آخرين ينقلب معهما المعنى باسره احدهما انه يريد ان يملي لهم ليؤمنوا وهم مع ذلك متمسّكون بطغيانهم وعمههم والآخر انه يريد ان يتركهم من فوائده ومنحه التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم ويمنعها الكافرين عقابا كشرح الصدر وتنوير القلب فهم في طغيانهم وكفرهم وضلالهم يعمهون اي يتحيّرون آه ومآله على الوجه الاوّل كون كلمة (في) بمعنى (مع) اي انه سبحانه مع طغيانهم لا يتركهم من الهداية والرشاد وايصال امداد الفيض اليهم دعوة لهم الى الايمان وعلى الثاني كلمة (في) تتعلق بما بعدها اي ان الله يتركهم من فوائده ونعمه التي ينعم بها على المؤمنين فهم في طغيانهم يعمهون. قال جدّنا الشريف التقي طاب ثراه في تفسيره: ان منعه تعالى الكافرين عما يخص به عباده المؤمنين من الاعانة والتوفيق لامور الدين لا يوجب صدّهم وحبسهم عنها كما ان التوفيق للمؤمنين لا يوجب الالجاء وكونهم مضطرين الى فعلها بل خذلانه لهؤلاء وتوفيقه لهؤلاء بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب فان الله تعالى لم يطع باكراه ولم يعص بغلبة آه والطغيان الفعلان من قولك طغى فلان يطغى طغيانا اذا تجاوز في الامر حده فبغى والطاغية الجبار العنيد وطغى الماء اذا هاج وماج فتجاوز حدّه ومنه قول الله سبحانه: (كلا انّ الانسان ليطغى) وقال امية بن ابي الصلت:

ودعا الله دعوة لات هنا ... بعد طغيانه فظل مشيرا

والعمه التلدد في الضلال والتحير ومنه قول رؤبة بن العجاج يصف مضلة من المهامه:

ويخفق من لهلة فلهلة — من مهمه اطرافه في مهمه

أعمى الهدى بالجاهلين العمه

(ويروى (بالحائرين العمه) والفرق بين العمه والعمى كما بين البصيرة و البصر وقد يستعمل احدهما في مقام الآخر توسعا قال سبحانه (فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) وحيث ان المشاعر الحسية التي هي للانسان انما هي بصفة تشترك بينها وبين سائر انواع الحيوان ولكن مزيته الخاصة التي يتفرد بها هي الادراك العقلي المتعلق بما وراء الحس فلذلك كان البصر المهتم به شأنه من جهة كونه انسانا هي صحة العاقلة وتصرفها فيما يهمها من امور الاسلام والصلاح والفلاح فاذا تعطلت من ذلك واصبحت لا تعمل عملها كان ذلك عمى ونقصا في الانسان وحيث مزيته الخاصة به هو المعبر عنه بالعمه في القرآن

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين

الاشتراء استبدال السلعة بالثمن وذلك يقتضي ان يكون الثمن عنده حتى يعتاض منه شيئا آخر، وقد وصف الله سبحانه اياهم بانهم اشتروا الضلالة بالهدى فجعل الهدى هو الثمن الحاصل في ايديهم وقد دفعوه فاعتاضوا منه الضلالة ومن ذلك وقع الخلاف في كيفية اطلاقه سبحانه هذه اللفظة في المقام فقيل انهم آمنوا ثم كفروا ورده الطبري بان دلائل اول الآيات في نعوتهم الى آخرها دالة على ان القوم لم يكونوا قط استضاءوا بنور الايمان ولا دخلوا في ملة الاسلام آه وقيل ان معنى (اشتروا) في المقام (استحبوا) كما وصف الله سبحانه الكفار في موضع آخر فقال: واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقد تدخل الباء مكان على وعلى مكان الباء كما يقال مررت بفلان ومررت على

فلان بمعنى واحد وكقول الله جل ثناؤه: ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار، ويأتي لفظ الاشتراء في كلام العرب بمعنى الاختيار قال اعشى بني تغلبة:

فقد اخرج الكاعب المشتراة — من خدرها واشيع القمارا

يعني بالمشتراة المختارة وقال ذو الرمة:

يذب القصايا عن شراة كأنها — جماهير تحت المدجنات الهواضب

يعني بالشراة المختارة وقال آخر:

ان الشراة روقة الاموال — وحزرة القلب خيار المال

ورد الطبري هذا القول بان الله جل ثناؤه قال: فما ربحت تجارتهم فدل بذلك على ان معنى قوله (اشتروا) معنى الشراء الذي يتعارفه الناس من استبدال شيء مكان شيء واخذ عوض على عوض قال والذي هو اولى عندي بتأويل الآية ما روينا عن ابن عباس وابن مسعود ان معناه اخذوا الضلالة وتركوا الهدى اوما تسمع الله جل ثناؤه يقول: ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل وذلك هو معنى الشراء آه قال الرازي: فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوها به آه وقال ابو السعود: الاشتراء استبدال السلعة بالثمن اي اخذها به لا بذله لتحصيلها كما قيل وان كان مستلزما له فان المعتبر في عقد الشراء ومفهومه هو الجلب دون السلب الذي هو المعتبر في عقد البيع ثم استعير لاخذ شيء باعطاء ما في يده عينا كان كل منهما او معنى للاعراض عما في يده محصلا به غيره كما قيل وان استلزمه لما مر سره ومنه قوله:

اخذت بالجمة رأسا ازعرا — وبالثنايا الواضحات الدردرا

وبالطويل العمر عمرا جيدرا — كما اشترى المسلم اذ تنصرا

فاشتراء الضلالة بالهدى مستعار لاخذها بدلا منه اخذا منوطا بالرغبة فيها

والاعراض عنه ولما اقتضى ذلك ان يكون ما يجرى مجرى الثمن حاصلا للكفرة
قبل العقد وما يجرى مجرى الثمن غير حاصل لهم فنقول وبالله التوفيق ليس المراد بما
تعلق به الاشتراء ههنا جنس الضلالة الشاملة لجميع اصناف الكفرة حتى تكون
حاصلة لهم من قبل بل هو فردها الكامل الخاص بهؤلاء على ان اللام للعهد وهو
عمههم المقرون بالمد في الطغيان المترتب على ما حكى عنهم من القبائح وذلك انما
يحصل لهم عند اليأس عن اهتدائهم والختم على قلوبهم وكذا ليس المراد بما في حيز الثمن
نفس الهدى بل هو التمكن التام منه بتعاضد الاسباب وتأخذ المقدمات المستتبعة
له بطريق الاستعارة كأنه نفس الهدى بجامع المشاركة في استتباع الجدوى ولا
مرية في ان هذه المرتبة من التمكن كانت حاصلة لهم بما شاهدوه من الآيات
الباهرة والمعجزات القاهرة من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم وبما سمعوه من
نصائح المؤمنين ـــ وحمل الهدى على الفطرة الاصلية الحاصلة لكل احد يأباه
ان اضاعتها غير مختصة بهؤلاء ولئن حملت على الاضاعة التامة الواصلة الى حد
الختم على القلوب المختصة بهم فليس في اضاعتها فقط من الشناعة ما في اضاعتها
مع ما يؤيدها من المؤيدات العقلية والنقلية وابعد منه حمل اشتراء الضلالة
بالهدى على مجرد اختيارها عليه من غير اعتبار كونه في ايديهم آه ولقد صور
مرتبة تمكنهم من الاهتداء المصححة للاستعارة بلفظ الاشتراء شيخنا البلاغى
في تفسيره حيث قال: كانوا من هيأ الله بالطافه لهم اسباب الاهتداء وجعل بلادهم
محط بركة الهجرة ومشرق انوار الوحي ومنار الدلائل والحجج قد احاطت الالطاف
بهم وتوارد عليهم الارشاد في مصبحهم وممساهم واجابوا دعوة الاسلام بلا اكراه
حرب ولا ارهاب سيف وكان هذا الهدى الذي سعد وبالقرب من موارده
العذبة وثماره الجنية قد اشتروا به الضلالة آه اقول كل ذلك ان كان مورد
قوله (اشتروا الضلالة بالهدى) هم الكفار الذين لم يؤمنوا اصلا ونظيره قوله
سبحانه في سورة آل عمران ﴿ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله

شيئا ولهم عذاب اليم﴾ فكان حصولهم في معرض الايمان والهدى وتركهم مع ذلك
عنه الى الكفر والضلالة هو مورد الاستعارة في اشتراء الايمان بالكفر والضلالة
بالهدى وقد استوفى النتيجة من ذلك في آية اخرى من سورة البقرة بذكر ما يترتب
على كل الامرين فقال: ﴿اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة
فما اصبرهم على النار﴾ فتراه انه جعل الاشتراء متعلقا بالعذاب عوضا عن المغفرة
على حد تعلقه بالضلالة عوضا عن الهدى وذلك على نسق الاسباب والمسببات
فهناك بالاصل اشتراء الكفر بالايمان وبينا وقد اشتراء الضلالة بالهدى على
نمط لزوم العناوين الثانية للعناوين الاولية ويتعقبه اشتراء العذاب بالمغفرة
ترتب المسببات على اسبابها وانهم اذا كانوا في معرض الايمان والهدى فهو مستتبع
لكونهم في معرض المغفرة واذا اعرضوا عن الايمان والهدى واختاروا الكفر والضلالة
ولذلك صح القول بانهم اشتروا هذا بذلك فقد صح القول بانهم اشتروا العذاب
بالمغفرة واما اذا كان مورد قوله: (اشتروا الضلالة بالهدى) في الآية هم المنافقون
من المقرين بالاسلام كما يقتضيه السياق فتزداد العلاقة في استعارة الاشتراء
للضلال حيث انهم حين اظهروا الاسلام واقروا بالتوحيد والايمان فقد حصلوا
على ما للمسلمين من خير وعائدة ثم انهم لو لم يتعمدوا هذا الاقرار بما يقتضيه
كانوا من جملة المؤمنين لهم ما لهم ولكنهم اضمروا الكفر والنفاق وشفعوا اقرارهم
بما ينافيه من مظاهر النفاق فحق عليهم كلمة الكفر والعذاب [illegible]
والضلال فكأنهم بذلك قد اخرجوا من ايديهم ما حصل فيها من الهدى والايمان
واعتاضوا الكفر والضلالة وسوء العذاب وليس يستدعي ذلك ان يكون كفرهم
وضلالهم متأخرا عن الهدى والايمان بحسب الزمان بل يكفي لذلك انه متأخر
عنه في المرتبة وبحسب ظاهر الحال فان الكفر اذا قيس مع الايمان فهو في رتبة واحدة
لا يترتب عليه ولكن الكفر بصفة النفاق مع الاسلام امر مترتب عليه لاحق به اذ
قضية الطبع في كل مسلم انتفاعه بجميع ما للمؤمنين في الدنيا والآخرة ثم اذا لم يصدق في

ذلك بقلبه وبقى فى النفاق فقد فوّت على نفسه ما حصل لديه وحيث انه يرى فى ما يتخذه من حرفة النفاق وترك الاخلاص للايمان انه يحوز المآرب فى المنافع المهمة لديه ولنيل هذه المنافع يختار صفة النفاق ويدع العلق النفيس من الايمان والاذعان فلذا سمّاه الله سبحانه "تجارة" وحيث انه تخيب امانيه وآماله فى آخر الامر ولا ينجح فى همّته ومقاصده لذا قال سبحانه (فما ربحت تجارتهم) وذلك على سبيل المجاز العقلى مثل قولهم قام ليله وصام نهاره اى قام فى ليله وصام فى نهاره وهكذا اسناد الربح الى التجارة والمعنى فما ربحوا فى تجارتهم كما قال رؤبة بن العجاج:

حارث قد فرجت عنى همى — فنام ليلى وتجلّى غمّى

فوصف بالنوم الليل ومعناه انه هو الذى نام وكما قال جرير بن الخطفى:

واعور من نبهان اما نهاره — فاعمى واما ليله فبصير

فاضاف العمى والابصار الى الليل والنهار ومراده وصف النبهانى بذلك وقد ذكر لفظ الربح والتجارة ترشيحا للاستعارة فى اطلاق لفظة الشراء كما قال الشاعر:

ولما رأيت النسر عز ابن داية — وعشش فى وكريه جاش له صدرى

لما شبّه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه بذكر التعشيش فى الوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقة المراد من عدم الربح فى تجارتهم عدم حصول ما يطلبونه من المآرب فى الحيوة الدنيا (وما كانوا مهتدين) اى ولم يصيبوا جوهر الهدى الذى اصابه المؤمنون المخلصون بايمانهم فكان ذلك هو الخسران العظيم وتمّ بذلك لهم كلا الخسرانين خسران الدنيا والآخرة.

مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون

تصوير لحال المنافقين وافراغها فى قالب المثال باوضح وصف واتم تبيان وهو

تشبيه الحالة بالحالة والوضع بالوضع لا تشبيه الشخص بالشخص حتى يرد ان المشبّه جماعة كثيرة فكيف يكون المشبه به واحدا يذكر بكلمة (الذى) وهلا قيل كمثل الذين استوقدوا نارا الخ اذ لما كان التشبيه بالوضع والحال فجهة الوحدة والتعدد فى الاشخاص مطرحة لا تنظر ونظيره قوله سبحانه: قد ورا اعينهم كالذى يغشى عليه من الموت يعنى كدوران عين الذى يغشى عليه من الموت وقوله: ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة اى كبعث نفس واحدة وقوله: مثل الذين حمّلوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا قال الطبرى: وتأويل ذلك مثل استضاءة المنافقين بما اظهروه من الاقرار بالله وبمحمد وبما جاء به قولا وهم مكذبون به اعتقادا كمثل استضاءة الموقد نارا ثم اسقط ذكر الاستضاءة واضيف المثل اليهم كما قال نابغة بنى جعدة:

وكيف تواصل من اصبحت — خلالته كابى مرحب

يريد كخلالة ابى مرحب فاسقط خلالة اذ كان فيما اظهر من الكلام دلالة مسامع على ما حذف منه اه مع ان كلمة الذى قد توضع موضع الجمع بتأويل الجنس كقوله تعالى: والذى جاء بالصدق وصدّق به اولئك هم المتقون وقال الشاعر:

وان الذى حانت بفلج دماؤهم — هم القوم كل القوم يا ام خالد

والمثل ما جعل كالعلم على معنى سائر يشبه فيه الثانى بالاول ومثاله قول كعب ابن زهير:

كانت مواعيد عرقوب لها مثلا — وما مواعيدها الا الاباطيل

فمواعيد عرقوب علم فى كل ما لا يصح من المواعيد والمراد منه فى الآية الشريفة هو الوصف السائر والقصة العجيبة التى تكون مختصة بهم كالعلم كانه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذى استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التى وعد المتقون اى فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اى الوصف الذى له شأن من العظمة والجلالة وذلك مثلهم فى التورية اى وصفهم وشأنهم المتعجب منه.

وقوله (استوقد) بمعنى اوقد كما قال الشاعر:

وداعٍ دعا يا من يجيب الى الندى — فلم يستجبه عند ذاك مجيب

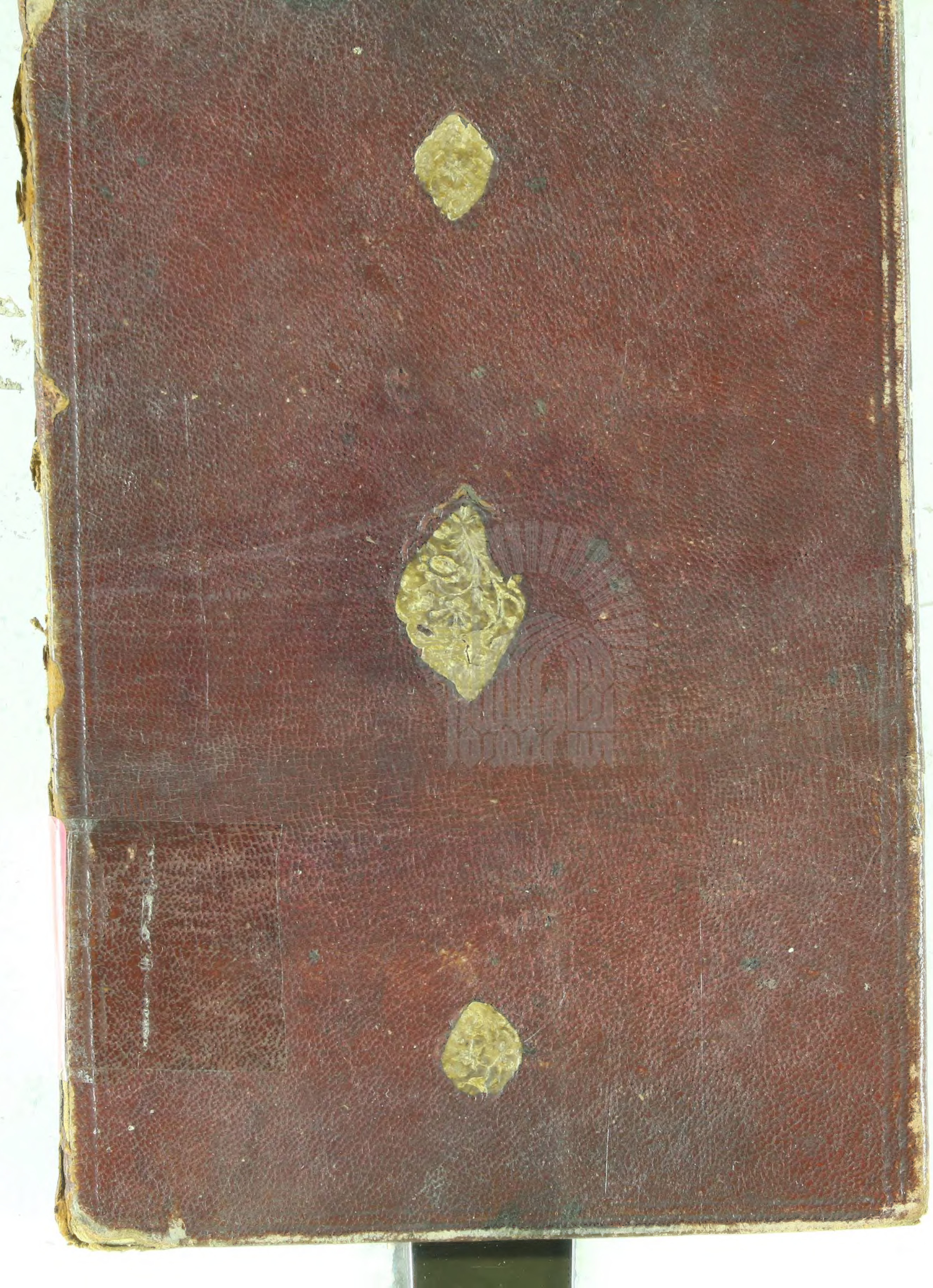
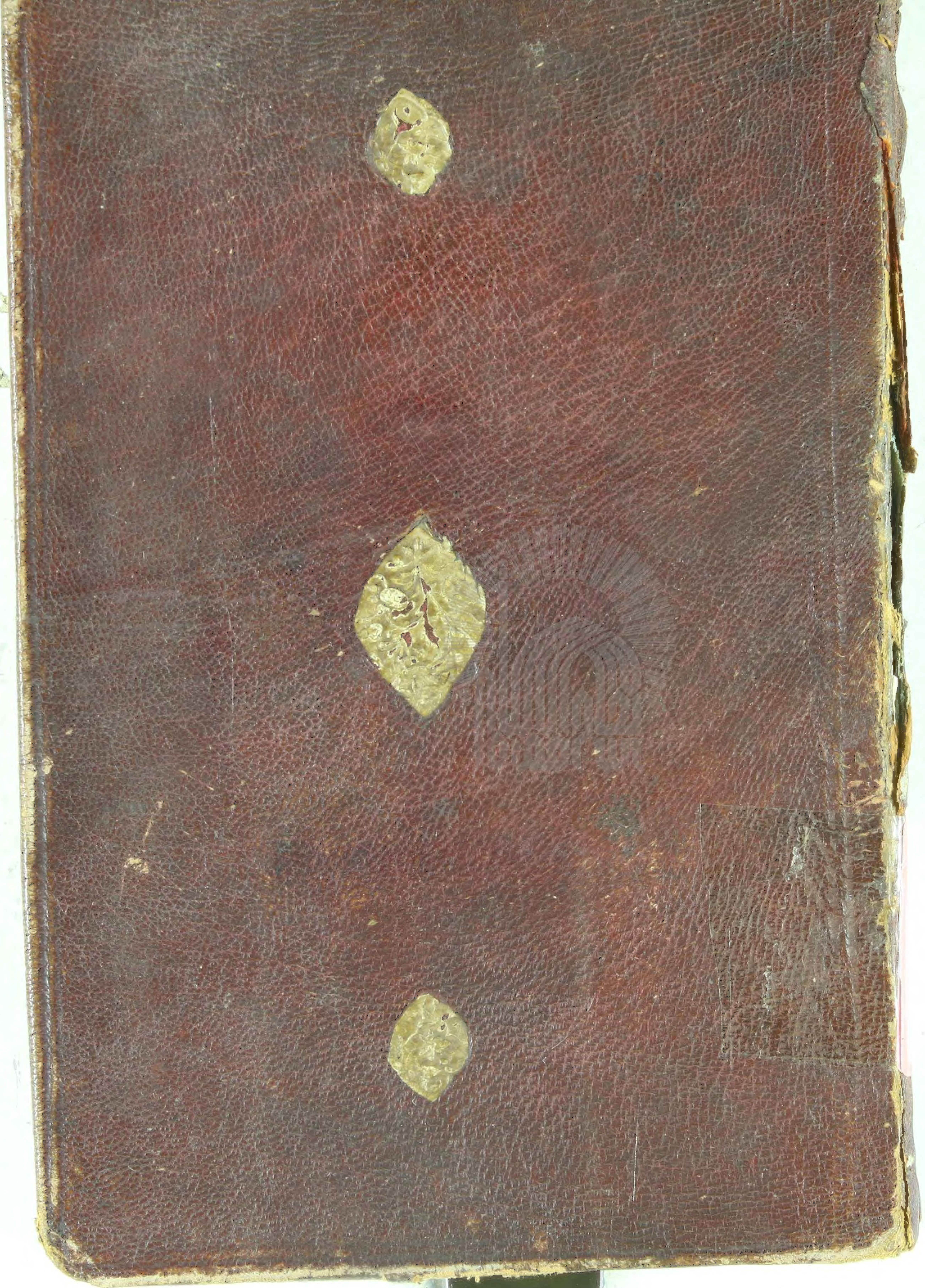
والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله: هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نورا واضاء يرد لازما ومتعديا تقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر:

اضاءت لهم احسابهم ووجوههم — دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وهو في الآية يحتمل الامرين ولكن الظاهر كونه متعديا وكلمة (ما حوله) مفعول و ترك بمعنى طرح وخلى اذا علق بشيء واحد فاذا علق بشيئين كان متضمنا معنى صير ويجري مجرى افعال القلوب ومنه المقام بحسب الظاهر وان احتمل كونه هنا بمعنى طرح ويكون في ظلمات لا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين والظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير والظلمة في اصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي فما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينتقص سريعا والظلم ماء الاسنان وطراوتها وبياضها تشبيها له بالثلج والابصار ادراك الشيء بحاسة البصر يقال ابصر بعينه والابصار بالقلب مشبه به هذا هو حل الآية باوضاع مفرداتها واما معناها بحسب التركيب فان الله سبحانه قد مثل حال المنافقين بحال من استوقد نارا لينتفع به منفعة الاصطلاء والاستضاءة ولكنه حين شب لظاها وعلا سناها وأتت الآمال في نفعها طفئت مرة واحدة فضاع السعي وخاب الامل وهكذا هؤلاء المنافقون قد اظهروا شهادة الاسلام وموهوا عنوان ظاهرهم بسمة اهل الايمان كذبا وزورا من غير ان تكون في قلوبهم حقيقة الايمان ولم يزالوا ينفخون في هذا الضرم ويشبون تلك النار بايمانهم ومواثيقهم وشهاداتهم المؤكدة كل ذلك لان يعدوا في جملة المؤمنين ويحصل لهم ما يحصل لذوي الايمان من خير وعائدة حتى حين حكم عليهم بظاهر الاسلام وجعل لهم النصيب في الغنائم والاموال وحقنت دماؤهم

واموالهم فكان ذلك هو الضوء الذي حصل فيما حولهم كشف الله استارهم ورفع الحجاب عن نواياهم فبطلت سياستهم واضمحلت حيلتهم واصبحوا في حيرة ودهشة وخزي وهوان وذلك كان هو ذهاب نورهم الذي اسودت به عليهم الارجاء واظلمت الآفاق فاصبحوا في ظلمات لا يبصرون في هذه الدنيا وفي الآخرة حيث انكشف الحجاب عن باطنهم فعوملوا معاملة الكفار والمشركين لم ينفعهم ايمانهم المموه المزوق قيد شعرة قال الطبري: ان المنافق لم يزل مستضيئا بضوء القول الذي دافع عنه في حياته القتل والسباء مع استبطانه ما كان مستوجبا به القتل وسلب المال لو اظهره بلسانه فخيل اليه بذلك نفسه انه بالله ورسوله والمؤمنين مستهزئ مخادع حتى سولت له نفسه اذ ورد على ربه في الآخرة انه ناج منه بمثل الذي نجا به في الدنيا من الكذب والنفاق او ما تسمع الله جل ثناؤه يقول اذ نعتهم ثم اخبر خبرهم عند ورودهم عليه: (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون) حتى عاينوا من امر الله ما ايقنوا به انهم كانوا من ظنونهم في غرور وضلال واستهزاء بانفسهم وخداع اذ اطفأ الله نورهم يوم القيامة فاستنظروا المؤمنين ليقتبسوا من نورهم فقيل لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا واصلوا سعيرا فذلك حين ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون اهـ وقال شيخنا البلاغي طاب ثراه: هؤلاء المنافقون المذكورون كانوا يتشرفون بحضرة الرسول ويستمعون الى كلامه وحججه في بيانه ودلائله في ارشاده وتلاوته لكتاب الله فهم بذلك كمن استوقد نار الهدى فلما اضاءت لهم بلطف الله مناهج الرشد ومعاني الحق تمردوا على الله بنفاقهم فخرجوا عن كونهم اهلا للتوفيق والتسديد وكلهم الله الى انفسهم الامارة واهوائهم الخبيثة فاسدلا عليهم ظلمات الضلال بسوء اختيارهم و لاجل ان نور الله بالتوفيق والتسديد من الاثر الشريف في تأييد العقل على مكافحته لوساوس الشيطان ونزعات النفس الامارة وعبّر عن حالهم في غيهم على سبيل المجاز واستعارة التشبيه بقوله ذهب الله بنورهم)

واشار الى معنى ذلك بقوله تعالى (وتركهم فى ظلمات لا يبصرون) اى خلى الله بينهم وبين اهوائهم وسوء اختيارهم وصاروا يخبطون فى ظلمات الضلال لا يبصرون فيها طريق الهدى والرشاد آه. وقال الطبرى فان قال لنا قائل انك ذكرت ان معنى قول الله تعالى ذكره كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله خمدت وانطفأت وليس ذلك بموجود فى القرآن فما دلالتك على ان ذلك معناه قيل قد قلنا ان من شأن العرب الايجاز والاختصار اذا كان فيما نطقت به الدلالة الكافية على ما حذفت وتركت كما قال ابو ذؤيب الهذلى:

عصيت اليها القلب انى لامرها سميع فما ادرى ارشد طلابها

يعنى بذلك فما ادرى ارشد طلابها ام غى آه وخلاصة الايجاز فى المقام ان هناك ممثلا وممثلا به اما الممثل فهو ان المنافقين اظهروا كلمة الاسلام لحصول على مآربهم الخبيثة ومقاصدهم الدنية وقد ترتب عليها بعض الاثر كحقن الدماء ونحو ذلك فلما اطمأنوا ابدا ذهب الله نورهم حيث كشف اسرارهم وفضح اعمالهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون من شدة الامر وتفاقم الخطب لفضيحة الدنيا وعذاب الآخرة اذ حشروا فى عداد الكافرين بل اسوء حالا منهم حيث ادخلوا فى الدرك الاسفل من الجحيم واما الممثل به فهو من استوقد نارا ليستضيئ بنورها فلما شب وقودها واضاءت ما حوله خمدت تلك النار وطفئت فلم يبق لها ضوء ولا حرارة فكان فى الممثل مقدمة ثم نتيجة وفى الممثل به مقدمة ثم نتيجة ولا شك ان ذكره بهذا التفصيل يحتاج الى بيان واسع ولكن الله جلت كلمته فى بليغ خطابها فتح القول بالتمثيل وذكر مقدمة من الممثل به وهى قوله (كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله) وذكر النتيجة من المثل اى صفة المنافقين وهى قوله (ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون) ففهم بذلك التمثيل بجميع اجزائه من غير حاجة الى تكرار او تطويل قال شيخنا البلاغى اعلى الله مقامه: قد سلك القرآن الكريم احسن منهاج البلاغة فى بيان مثلهم ونتيجتهم السيئة فذكر مجرى المثل مغزاه واكتفى